VOLUMEN XXXI FASCICULUS I MCMLXV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1965

¿Nueva interpretación del « per Filium » de los Padres Griegos?

1. Dudo mucho que haya tenido la debida resonancia entre los teólogos bizantinistas — católicos o no — una idea nueva, expuesta hace algunos años por Juan Meyendorff en el estudio que, como profesor del Instituto de Teología Ortodoxa de San Sergio de París, publicó en el número de *Russie et Chrétienté*, dedicado todo él a diversos problemas del « Filioque » (1).

Por más de un concepto es digno de atención ese estudio, aunque ahora nos vamos a ocupar solamente de lo que Meyendorff sugiere sobre el modo como hay que entender — a la luz de la patrística Oriental — la difícil teoría de Gregorio de Chipre acerca del « *διὰ τοῦ Υἱοῦ* » de los Padres en la procesión eterna del Espíritu Santo. El análisis que estamos por hacer se irá desenvolviendo progresivamente en varias etapas: 1) Encuadrar a grandes rasgos el tema presente dentro de la teología trinitaria comparada, del Oriente y del Occidente, en el campo patrístico. 2) Dar en seguida una sucinta idea de la teoría del Chipriota — la que él llamó « *ἔκφανσις ἀΐδιος* » —, por ser la base de la sugerencia Meyendorffiana y de nuestro trabajo. 3) Hacer resaltar luego la nueva explicación que da el teólogo de San Sergio de tan debatida y oscura teoría. 4) Examinar, por fin, serenamente si el fundamento de la nueva explicación se halla ya zanjado — como Meyendorff afirma — en la doctrina trinitaria de Gregorio Pálamas.

1.

La fórmula Oriental de la procesión del Espíritu Santo

2. La teología trinitaria de los Santos Padres Orientales fue poco a poco concretando la expresión del dogma católico de la procesión del Espíritu Santo en la fórmula preciosa « *Τὸ Πνεῦμα τὸ*

(1) J. Meyendorff, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères Orientaux*. « *Russie et Chrétienté* », 4e série, 3/4 (1950) 158-178.

ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ». Con ella, aun diferenciándose formalmente de la expresión Occidental, «ex Patre Filioque», coincidían en pleno los grandes Doctores Griegos con el sentir de los Latinos en asignar como único principio (1) de la existencia del Espíritu Santo, no solamente al Padre — «fuente primordial de toda la divinidad» —, sino también al Hijo. Al ser éste eternamente engendrado recibe del Padre todo lo que el Padre tiene — fuera de la paternidad, propiedad personal suya — y, por lo tanto, el arcano poder — que a aquella no se opone — de que proceda también del Hijo la tercera persona en la Trinidad augusta. Y se ve bien claro que, precisamente porque los Santos Padres Griegos se valen de esa maravillosa fórmula trinitaria Oriental, tienen como fundamento inconcuso la *mediación activa* del Verbo Divino en el fluir existencial eterno del Espíritu Santo de parte del Padre; o — lo que es lo mismo — vienen a decir que la acción espirativa del Padre no puede terminarse en el Espíritu Santo sin pasar por el Hijo, siendo en ambos una misma, como lo prueba el hecho de que — por esa común espiración — tienen derecho los dos, Padre e Hijo, a llamar «suyo» al Espíritu Santo que de ellos procede.

Mas, por otra parte, la propiedad del lenguaje griego, en que expresan su fórmula, no les permite aplicar al Hijo la partícula «*ἐκ*», como hicieron los Latinos en la suya, al decir «ex Patre et ex Filio». La reservaron ellos para el Padre, en razón de ser Él origen *primordial*, inefable, de toda divinidad, también por consiguiente de la del Hijo; pero no disociaron a éste de la acción espirativa del Padre, sino que, valiéndose de la partícula «*διά*» — de significación causal, por su misma índole —, expresaron con ella la participación del Hijo en esa acción del Padre, tan íntima que en realidad es una sola la de ambos.

3. De ahí es que San Juan Damasceno — haciéndose eco de los Santos Padres que le precedieron —, en el célebre capítulo XII bis del libro primero de su Suma Teológica, sintetiza así toda esta doctrina, con una formulación — diríamos — «extraña» al uso de Occidente, pero teológica y filológicamente impecable en el sentido de los Griegos. «⟨*Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*⟩ — escribe — *Πνεῦμα τοῦ Πατρός*..., *καὶ Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ,*

(1) Es decir, *causa* (*αἰτία, αἴτιον*) en la terminología bizantina.

ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ » (1).

Esta era, pues, la fórmula más en uso en el Oriente. No sólo se la encuentra en los escritos de los Padres, o de ellos se recaba sin esfuerzo, sino que la vemos recibida y aprobada solemnemente en las asambleas conciliares, como en la del Niceno II, ecuménico VII, del 787, cuando en su acción III hace leer — para aprobarla plenamente — la profesión de fe enviada por el patriarca de Constantinopla, San Tarasio, a los demás patriarcas Orientales. « ⟨*Πιστεύομεν*⟩ — dice — *καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον καὶ αὐτὸ θεὸν εἶναι γινωσκόμενον* » (2).

4. Y con toda razón la aprobaban los Concilios, porque la fórmula « *διὰ τοῦ Υἱοῦ* » expresaba tan acertadamente el dogma católico, que contra ella, todos a una, se fueron levantando en siglos posteriores, consumado ya el cisma, los adversarios de la Unión con Roma, cuando se trataba de discutir sobre problemas

(1) San Juan Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, I, 12 bis = MG 94, 849 B. — Véase el modo magistral con que desarrolla Besarión el contenido plenamente católico de este texto, a primera vista tan desconcertante, en su tratado *De processione Spiritus Sancti ad Alexium Lascarin Philanthropinum* = *CFDS* VII/1 (ed. Em. Candal, S.J.) 78-82. La explicación genuina de la última frase « *μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ* », implícita ya en la exégesis Besaroniana, puede verse en términos explícitos en la solución que en seguida da (*ibid.*, 82-86) a otra frase análoga del pseudo Dionisio: « *Μόνη πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ Πατήρ* » (*De div. Nominibus*, II, 5 = MG 3, 641 D).

(2) *Conc. Nicaenum II*, act. III = Msi 12, 1122 D. — Son verdaderamente luminosas las actas de este Concilio para el punto que tratamos; porque, consideradas con atención, nos hacen ver que se tenían entonces en Roma por equivalentes las dos fórmulas trinitarias — Oriental y Occidental — sobre la procesión del Espíritu Santo. El papa Hadriano I habia exigido, por dificultades sobrevenidas, al patriarca Tarasio de Constantinopla una profesión de fe sobre el culto de las imágenes que se ventilaría en Nicea. A la cabeza de su escrito enviaba el patriarca el símbolo de fe general, y era sin duda el mismo enviado también a los demás patriarcas del Oriente. Pues bien: todo ello fue aprobado por el Papa sin reparo alguno, más aún, con amplísima alabanza en la contestación a Tarasio, que el Concilio leyó y aprobó en pleno en la acción segunda (= *ibid.*, 1079 A; 1086 AC). Reconocía asi implícitamente Roma la equivalencia sustancial de la fórmula « *διὰ τοῦ Υἱοῦ* » con la occidental del « Filioque » que era la de su uso.

trinitarios. Sabido es que este movimiento hacia la primitiva unidad de la Iglesia, iniciado por los « Latinophrones » en el mundo bizantino desde mediados del siglo XII, fue extendiéndose con rapidez hasta culminar en el siglo siguiente en el primer Concilio unionístico, el Lugdunense II de 1274, de tan efímeros resultados, por desgracia.

Pues bien: así como los campeones principales del sentir católico-oriental de aquellos tiempos, como Nicetas de Maronea, Nicéforo Blémmidas y Juan Bekkos, patriarca — para no citar sino unos pocos — [1], vieron resumida en esa fórmula toda la rica tradición trinitaria de los Santos Padres bizantinos; así, por el contrario, los partidarios de Focio más acérrimos, ya que no podían ignorarla ni su verdadera significación, dado el avance que cobraba entonces el estudio de los Padres [2], trataron de suplantarla, interpretando su valor teológico de muy diversas maneras. Empezaron, por ende, a pulular por doquier múltiples exégesis, más o menos arbitrarias, del « *διὰ τοῦ Υἱοῦ* », pero cuyo denominador común puede decirse no ser otro, sino el de negar al Hijo, en la Trinidad, la *mediación activa* en la procesión del Espíritu Santo.

[1] NICETAS MARONENSE, del tiempo de Manuel Comneno (1143-1180), en sus célebres *Dialogi de Spiritus Sancti processione* — sólo en parte editados, según el Códice Vat. gr. 1115 (cfr. Em. CANDAL, S.J., *Nilus Cabasilas.* « *Studi e Testi* » 116, p. 140) —, llegó a la conclusión de la equivalencia de las dos fórmulas: « ex Patre Filioque » y « ex Patre per Filium », aunque siempre tuvo la adición del « Filioque » como ilícita.

Después de él, NICÉFORO BLÉMMIDAS († 1272) — el filósofo más sabio de su tiempo —, prefiere a la latina la fórmula oriental, aun admitiendo la igualdad teológica de ambas; aunque es de notar que sólo habla así en escritos particulares a amigos suyos, sin dar abiertamente la cara por el dogma católico en otras obras suyas más para el público.

La teología admirable del patriarca JUAN BEKKOS — el mártir de la Unión Lugdunense — se basa toda ella en la *mediación* trinitaria del Hijo. Las tres obras principales suyas: *De Unione ac pace Ecclesiarum*; *Epigraphae seu Inscriptiones*; *De processione Spiritus Sancti* — editadas en MG 141 —, ponen bien de manifiesto que no se exagera cuando se dice de él ser el principal teólogo, con mucho, del siglo XIII entre los Griegos. Véase una síntesis de su teología trinitaria en Em. CANDAL, S.J., *Oratio dogmatica Bessarionis* = *CFDS* VII/1, Introd., pp. LVIII-LXIII.

[2] Hasta el siglo XII los teólogos focianos generalmente, según la enseñanza de Focio, consideraban la fórmula patrística « Spiritus Sanctus ex Patre per Filium procedens » como equivalente a esta otra, patrocinada por ellos: *Spiritus Sanctus ex Patre per Filium creaturis datus.*

5. Cuatro fueron las explicaciones principales. La de Jorge Moscábaro — « διά = μετά » con genitivo —, comunísima después entre los palamitas (1); la de Teodoro Muzalón, según la cual la acción espirativa del Padre pasa — «διήκει» — instrumentalmente por el Hijo, como por un canal, hasta llegar al Espíritu Santo (2); y las dos de Gregorio de Chipre, la segunda de las cuales es la que más nos interesa ahora y formará en seguida capítulo aparte. La primera — compartida también por otros, como afirma Bekkos (3), no daba más valor al « διὰ τοῦ Υἱοῦ » que el de hacer resaltar la verdad de la frase precedente « ἐκ Πατρός», e indicar tan sólo la relación latente bajo esta paladra: *Padre*. Es como si la fórmula dijera — nos advierte él — que el Espíritu Santo procede del Padre *que tiene un Hijo*; con lo cual éste queda enteramente ajeno a la acción de espirar el Padre al Espíritu Santo (4). La segunda, en cambio, entra más de lleno en la medula de la cuestión. Véamoslo en sus líneas generales.

2.

La segunda teoría de Gregorio de Chipre

6. Llamaremos desde ahora a este histórico personaje (1241-1290), no con el nombre propio suyo, Jorge, sino con el nuevo de la profesión monástica que hubo de asumir al ascender al trono patriarcal de Constantinopla, como Gregorio II (1283-1289).

Educado en la escuela de Jorge Acropolita, propendió en un principio por la doctrina católica de los partidarios de la Unión.

(1) Cfr., v. gr. Em. Candal, S.J., *Nilus Cabasilas.* « *Studi e Testi* » 116, pp. 77-78. Muy en cuenta la tiene Besarión, cuando va refutando en su *Oración dogmática,* en varios pasajes, esta interpretación dada por tantos focianos a los textos fundamentales patrísticos que él aduce. Véase, por ejemplo, en *CFDS* VII/1, pp. 26, 28, 34-35, 45-46, etc.

(2) Teodoro Muzalón, juez en la Corte bizantina, fue de los que más lucharon contra Bekkos en el célebre Sínodo de las Blaquernas del año 1285. Tiempo atrás había sido partidario de la fe católica.

(3) *De Unione et pace Ecclesiarum,* 22 = MG 141, 64 AB.

(4) Cfr. Bekkos, *Refutatio libri Georgii Cyprii,* 15-17 = MG 141 917 ss. También sin nombrar a su autor refuta agudamente esta teoría Besarión en su *Oración dogmática* (= *CFDS* VII/1, p. 25. Cfr. Introd., p. XXIX).

Más tarde, a pesar de haber cambiado radicalmente en sus ideas a la muerte de Miguel VIII Paleólogo († 1282), no llegó nunca a colmar la esperanza puesta en él por los focianos, a causa de sus medias tintas en cuestiones dogmáticas fundamentales, pero sobre todo por la teoría tan oscura e incomprensible que — dejando ya la primera — empezó a difundir de nuevo sobre el valor de la fórmula oriental « ex Patre per Filium » ([1]).

De sobra veía él, no desprovisto de ingenio como era, que todas las explicaciones del « *διὰ τοῦ Υἱοῦ* » aducidas por los focianos hasta entonces — incluída la primera suya —, dejaban intacto el dogma trinitario católico, pues era evidente que al tenor de la fórmula oriental de los Padres influía el Hijo con su acción en la espiración del Espíritu Santo. Y que esa acción era algo más que el influjo del Hijo en dar a los hombres, de un modo o de otro, el Espíritu procedente sólo del Padre. Era, por lo tanto, una acción *eterna*, mas no precisamente la misma del Padre y a una con Él, pues tendríamos entonces la procesión del Espíritu Santo « ab utroque » del dogma católico. Comenzó, pues, a elaborar su teoría de la « *ἔκφανσις ἀΐδιος* », llamada así por ser, en concepto suyo, la manifestación eterna del Espíritu Santo por medio del Hijo ([2]).

7. Quiso explicar con ella los innumerables textos patrísticos en que se afirma que el Espíritu Santo « *προέρχεται* », « *πρόεισι* », « *προβάλλεται* », etc. por medio del Hijo; tanto más que entre esas

([1]) Aun los mismos focianos no acertaron a ver en el de Chipre un perfecto seguidor de la ortodoxia, aunque le vieran adicto a las nuevas ideas directrices, contrarias a la Unión, del emperador Andrónico II (1282-1328). Más de una vez manifestaron contra él sus reservas, por ejemplo, para admitir el *Τόμος* del Sínodo Constantinopolitano del 1285, obligando al patriarca y a otros prelados, partidarios suyos, a declarar antes por escrito « que no era culpa suya si alguna vez, andando el tiempo, tuviera la Iglesia como menos genuina la doctrina expresada en el *Τόμος* ». Cfr. G. PACHYMERES, *De Andronico*, II, 1 = MG 144, 121-127.

([2]) No pocos son los que han tratado de esta oscura teoría. Entre los más recientes véase ante todo M. JUGIE, *Theol. Dogmat. Christianorum Orientalium*, II. París 1933, pp. 358-366. Puede verse, además, lo que tuve ocasión de exponer yo mismo en varias ocasiones: *Oratio dogmatica Bessarionis* (= *CFDS* VII/1, Introd., pp. XLVII-XLIX, Roma 1958); *Progresso dogmatico nelle definizioni trinitarie del Concilio II di Lione e del Fiorentino* (= « *Divinitas* » 2 [1961] 338-339).

expresiones hallaba algunas, como « *ἐκλάμπει* », « *πέφηνε* », que parecían indicar enteramente la manifestación o « esplendescencia » que él imaginaba (1).

¿Cuál es su punto de vista? Confesamos que no es nada fácil acertar con el pensamiento exacto del autor; pero tal vez — valiéndonos para ello del lugar de su « *Ὁμολογία* » más asequible, a mi pobre entender (2) —, podríamos reducir todo su sistema a las siguientes afirmaciones:

1. El Espíritu Santo existe sin medio alguno por el Padre (« *ἀμέσως ὑπάρχει ἐκ Πατρός* »); pero al mismo tiempo existe también por el Hijo (« *ὑπάρχει καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ* »). Las dos cosas hay que aceptar, porque el *ἀμέσως* y el *διὰ τοῦ Υἱοῦ* no se destruyen mutuamente.

2. Es *ἀμέσως* de sólo el Padre, porque la existencia personal (« *τὴν καθ' ὑπόστασιν ὕπαρξιν* ») la recibe el Espíritu Santo del Padre *y no del Hijo ni por el Hijo* (« *καὶ οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, οὐδὲ διὰ τοῦ Υἱοῦ* »); pues, de lo contrario, el Hijo sería también a todas luces causa del Espíritu Santo, cosa inaudita, ni jamás propuesta por los Santos Padres (3).

3. Pero es al mismo tiempo *διὰ τοῦ Υἱοῦ*, porque el Espíritu Santo, procediendo del Padre y constituído ya en su ser (« *ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἀφιστάμενον* ») — lo mismo que el Hijo que también proviene, naciendo, del Padre —, progresa y esplende

(1) Este neologismo de « efulsión » o « esplendescencia » es casi necesario en este campo de la ciencia tan poco cultivado aún en Occidente. Castellanizamos los términos latinos — fuera también del lenguaje clásico — usados ya por los autores. Por lo demás no hay por qué detenerse aquí a probar la equivalencia en los Santos Padres de todas esas expresiones con la más común entre nosotros de « *ἐκπορεύεσθαι* » = *proceder*, en la cuestión trinitaria. Invictamente lo demostró BESARIÓN en su *Oratio Dogmatica*, v. gr. al tratar del Niseno, quien, en uno de sus textos fundamentales, usa precisamente la palabra « *πεφηνέναι* ». Cfr. *CFDS* VII/1 (ed. Em. CANDAL) pp. 30-36.

(2) Solamente en su texto griego en MG 142, 250 D-251 AB.

(3) Al hacer tal afirmación GREGORIO DE CHIPRE no tenía en cuenta, claro está, numerosos testimonios patrísticos de la Iglesia griega. Bastaria recordar los de SAN GREGORIO NISENO *ad Ablabium* (= MG 45, 133 BC) y *Contra Eunomium*, I (= ibid., 336 CD), tan magistralmente comentados por Besarión en la obra y lugar citados hace un momento.

por el Hijo mismo (« δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ προέρχεται καὶ ἐκλάμπει »), fuera de tener ya su existencia perfectamente recibida del Padre (« τέλειον πλὴν ἔχον τὸ εἶναι παρ' αὐτοῦ τοῦ Πατρός »).

8. No nos esforcemos en querer penetrar más a fondo en la explicación de esta teoría, en la que los contemporáneos de Gregorio II — y no los católicos solamente — no acertaban a ver sino contradicción y pugna de palabras. Tenían por tal las afirmaciones del autor, al parecer, opuestas. Decía el patriarca, por ejemplo: « Δι' Υἱοῦ καὶ ἐξ Υἱοῦ ὑπάρχει Πνεῦμα τὸ Ἅγιον », admitiendo y declarando textos de San Cirilo; pero también aseguraba, a renglón seguido, que el Espíritu Santo « οὐκ ἔχει τὴν ὕπαρξιν ἐκ τοῦ Υἱοῦ » (1).

¿Qué diferencia puede haber — pensaban los lectores de sus escritos, fueran o no católicos — entre existir y tener la existencia, entre « ὑπάρχειν » y « τὴν ὕπαρξιν ἔχειν »? ¿Cómo puede el Espíritu Santo existir por medio del Hijo, sin tener la existencia por medio del Hijo mismo? Y Gregorio de Chipre trataba de explicar esta antinomia diciendo oscuramente, en su teoría, que el « ὑπάρχειν » con respecto al Hijo contiene una *misteriosa* significación; quiere sólo decir que el Espíritu Santo recibe del Hijo la manifestación y la « esplendescencia », *sólo eso*; por estar unido con el Hijo y descansar en Él (2).

9. No era gran cosa esta respuesta para salir de dudas; pero seguía aún creciendo ante sus contemporáneos la oscuridad y confusión de la nueva teoría del patriarca, cuando se le ocurrió traer en su favor un célebre texto del Damasceno, donde se lee: « Αὐτὸς [ὁ Πατὴρ] Λόγου γεννήτωρ, καὶ διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ

(1) Gregorio de Chipre, *De processione Spiritus Sancti* — MG 142, 275, CD-276 A. Es, como se ve, la misma contradicción — por lo menos formularia — que aparece en el lugar básico de su « Ὁμολογία », y se va repitiendo en todas las demás obras suyas coleccionadas en este volumen de Migne.

(2) Pongamos las palabras textuales: « [Existe el Espíritu Santo] *ἐκ τοῦ Υἱοῦ . . ., ἀλλ' οὐ διὰ αὐτὴν αὐτοῦ τὴν οὐσίωσιν . . ., διὰ δὲ τοῦ Πνεύματος τοῦ συναπτομένου τῷ Υἱῷ παρὰ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐν αὐτῷ μένοντος ἀπόλαμψιν καὶ φανέρωσιν· ἐκφαίνεται γὰρ διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ ἐκλάμπει ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον. Ὑπάρχει ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ' ὅταν ὡς φανερούμενον* . . . ». *De processione Spiritus Sancti* — MG 142, 275 C.

Πνεύματος » (1), y explicarlo como si la expresión « *ἐκφαντορικοῦ* » hubiese de afectar al Hijo, al Verbo. Vendría así a dar la razón a su teoría de que el Espíritu Santo solamente recibe del Hijo su « manifestación eterna », la « *ἔκφανσις ἀΐδιος* » que él decía.

Crecía, como digo, la confusión; porque parecía no ver el patriarca que en el texto damascénico no es el Hijo, sino el Espíritu Santo, quien « manifiesta ». Y esto no sólo por la construcción gramatical de la frase misma, en la que la palabra « *ἐκφαντορικοῦ* » se une inmediatamente con la otra « *Πνεύματος* », sino también por el contexto subsiguiente, donde el Damasceno aplica, sin género de duda, ese término al Espíritu Santo, al decir que Él es « la potencia del Padre, *que manifiesta todo lo escondido de la divinidad* », y que « *procede del Padre por medio del Hijo,* no por generación, como éste, sino de otro modo que sólo Dios sabe » (2).

Pues bien: esta confusión y oscuridad en entender la teoría segunda de Gregorio de Chipre ha perdurado invariable hasta nuestros días. ¿Habrá recibido mayor luz con la explicación que nos propone el conocido teólogo Juan Meyendorff? Es lo que resta por tratar ahora.

3.

El pensamiento de Juan Meyendorff

10. Verdad es que este conocido escritor, en el artículo al principio citado (3), no llega a proponer su nueva interpretación del « per Filium » patrístico en la fórmula oriental sino hacia el fin de su estudio, cuando cronológicamente le toca tratar de la teoría de Gregorio de Chipre que ya hemos expuesto. Podría, pues, parecer la explicación Meyendorffiana un recurso solamente para presentar como aceptable la teoría de aquel patriarca Constantinopolitano del siglo XIII, y como no tan oscuras ni envueltas en contradicción sus controversias trinitarias con el otro patriarca

(1) S. Juan Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, I, 12 bis = MG 94, 848D.

(2) He aquí las palabras textuales: « *Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ Ἅγιόν* [*ἐστιν*] *ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις τοῦ Πατρός· ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη, ὡς οἶδεν αὐτός, οὐ γεννητῶς* ». Cfr. *ibid.*, 849 A.

(3) « *Russie et Chrétienté* » 3-4 (1950) 158-178. Se citará en adelante así: Meyendorff.

unionista contrincante suyo, Juan Bekkos, depuesto ya de su sede. Podría parecer, en una palabra, como la rehabilitación ante los teólogos de ahora de las ideas del Chipriota, tan poco entendidas hasta el presente. Pero no quisiera equivocarme, si me atrevo a insinuar que apunta más lejos el pensamiento del autor.

Este no es otro, a mi modesto entender, sino el siguiente, que — de llegarse a admitir (1) —, no dejaría de tener interés hondo en la problemática de la teología oriental.

Al aducir Meyendorff la doctrina de Gregorio de Chipre como « la plus nuancée » de las maneras, que hasta su tiempo hubo, de exponer el valor de la fórmula trinitaria de los Padres bizantinos, usada casi siempre con la expresión « *Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ* »; parece dar a entender, bien a las claras, que la célebre fórmula hay que interpretarla, sobre todo, a la luz de la teoría de aquel grande teólogo. Teoría sumamente sabia — quiere decirnos Meyendorff —, y que lejos de ser contradictoria, como pensaban los unionistas presididos por Bekkos y aun no pocos de la Iglesia ortodoxa, parece muy puesta en razón. Porque, ciertamente, Gregorio de Chipre no había sido tan ingenuo, « n'ait pas été si naïf » (2), al proponerla.

11. Esto supuesto, viene a decir así el articulista, dando ya paso a su nueva explicación del « *διὰ τοῦ Υἱοῦ* »: Las dos expresiones que en la teoría del Chipriota se barajan: « *ὑπάρχειν* » y « *τὴν ὕπαρξιν ἔχειν* » — que parecen incluir un mismo concepto, el de existir —, son muy distintas en su alcance; y, por lo tanto, aplicadas a diversas cosas puede la una tener sentido afirmativo y negativo la otra sin intrínseca contradicción. Corre entre ellas una diferencia parecida a la que hallamos en francés — y digamos lo mismo en otras lenguas modernas —, cuando hacemos distinción « entre la idea de causa y la de *razón de ser* » de una cosa cualquiera (3). Es como si dijera, poniendo un ejemplo: la razón

(1) Creo oportuno hacer explícitamente esta salvedad. Mi intención es sólo, por ahora, dar a conocer objetivamente la nueva explicación del autor. De ella afirmo que no parece haber alcanzado gran resonancia; pero no entro en discusión alguna sobre lo acertado o desacertado del fondo doctrinal que consigo lleva.

(2) Meyendorff, p. 177.

(3) Meyendorff, *ibid.*

de existir este palacio puede ser muy diversa de la causa que le hizo. La mente que le ideó, las manos que le edificaron son la causa de su existencia, mientras que la razón de por qué existe es, por ejemplo, el provecho de la ciudad.

Pues bien: aplicando este principio a la procesión del Espíritu Santo, tenemos — explica Meyendorff — que la tercera Persona de la Santísima Trinidad *tiene su existencia* — « *τὴν ὕπαρξιν ἔχει* », que dice el de Chipre — en la hipóstasis del Padre [1]; mas la *razón* de que el Padre le comunique la existencia se encuentra en el Hijo; y esto es lo que el patriarca Gregorio afirma, cuando repite tantas veces en sus escritos que el Espíritu Santo « *ὑπάρχει* » (existe) « *διὰ τοῦ Υἱοῦ* », o si se quiere también « *ἐξ Υἱοῦ* », o « *ἐκ τοῦ Υἱοῦ* ».

12. Sería, pues, el « per Filium » de los Padres griegos como la expresión condensada de esta verdad: que la razón de existir el Divino Espíritu hay que buscarla en el Hijo, pero que, en fin de cuentas, la causa de su existencia reside solamente en el Padre.

Este es el punto culminante, adonde fluyen todas las consideraciones que Meyendorff ha ido haciendo a través de su estudio. De ahí, sin duda, el afirmar que los Padres Alejandrinos daban a las fórmulas que a veces usaron, « *ἐξ Υἱοῦ* », « *ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ* », « *ἐξ ἀμφοῖν* », un sentido enteramente diverso del que los Padres Latinos atribuían a los términos idénticos correspondientes en su idioma [2]. De ahí el insistir en que los Doctores Capadocios no aplicaran el concepto de *causa*, tratando del Hijo, sino respecto de las cosas creadas, pero no en la esfera de la Trinidad [3]. De ahí finalmente, el ponderar como principio indiscutible que la única persona que es causa en la Trinidad es el Padre, según el entender del Damasceno [4], que recoge la doctrina del Areopagita.

(1) Expresión rígidamente fociana en boca de Meyendorff, aunque sin duda sabe él muy bien que venía atenuada por Gregorio de Chipre, cuando escribía, por ejemplo, que el Espíritu Santo lo mismo es de la substancia que de la persona del Padre — contra uno de los axiomas de Focio —, mientras que del Hijo es, sí, de su substancia, la misma que la del Padre, pero no de su persona. Cfr. *De processione Spiritus Sancti* = MG 142, 271 C; 272 B.

(2) MEYENDORFF, pp. 161-165.

(3) MEYENDORFF, pp. 165-169.

(4) MEYENDORFF, p. 171.

13. Pero ¿cuál es en concreto esa razón de ser, de existir, el Espíritu Santo por medio del Hijo? Aquí, si no me engaño, saca uno la impresión de que el pensamiento de Meyendorff se aparta, en resumidas cuentas, del de Gregorio de Chipre. Según el patriarca, habríamos de responder que la razón de existir el Espíritu Santo — con existencia recibida de solo el Padre — es la « manifestación eterna » que de Él hace el Hijo. El Hijo, por consiguiente, es el que « manifiesta » al Espíritu Santo. Para eso traía el de Chipre el texto del Damasceno con la palabra « ἐκφαντορικοῦ », aplicada al Hijo. Pero Meyendorff, por una parte parece entenderlo también así, al decirnos textualmente: « Esta manifestación constituye la vida misma del Espíritu. Recordemos la expresión de San Juan Damasceno acerca del Espíritu como '*Force manifestante du Fils*' » (1). ¿No es decirnos en otros términos que el que manifiesta es el Hijo y que el Espíritu Santo es el objeto de tal manifestación?

Pero he aquí que a las pocas líneas nos presenta el cuadro del revés. Oigámosle de nuevo: « De este modo, la causa del Espíritu sería la hipóstasis del Padre, mientras que su *razón de ser* la encontraríamos en el Hijo. Esta *razón de ser* consistiría en manifestar al Hijo; que por algo imagen eterna del Hijo es el Espíritu Santo » (2). Y vuelvo a preguntar ahora: ¿no cambian estas palabras, evidentemente, el sujeto y el término de la « manifestación eterna » de que hablaba el Chipriota? Aquí el manifestante es, a todas luces, el Espíritu Santo y el Hijo objeto de esa manifestación.

¿Se dio cuenta de ese cambio el teólogo moderno Meyendorff? ¿Creyó tal vez que en la Trinidad beatísima se da esa relación mutua de manifestación entre las divinas personas del Hijo y del Espíritu Santo? O si no ¿por qué lo hizo? Quizá por lo que a continuación expone, que será el objeto brevísimo del último apartado de este estudio.

(1) Meyendorff, p. 177. -- Aduce aquí la expresión griega del Damasceno: « δύναμις ἐκφαντική » (sic; corríjase, ἐκφαντορική). La interpretación que, siguiendo al de Chipre, se hace aquí del Damasceno ya dijimos más arriba no ser exacta. Según el Damasceno, la « fuerza manifestante » es el Espíritu Santo, que procede del Padre y manifiesta, no al Hijo, sino — en general — lo oculto de la divinidad.

(2) Meyendorff, *ibid.*

4.

¿Gregorio Pálamas en la línea trazada por el de Chipre?

14. Entra de lleno en ella, responde Meyendorff. Y precisamente para completar lo que en la teoría del Chipriota quedaba siempre al aire. Él enseñaba que el Espíritu Santo existe por el Hijo; es decir — como el moderno teólogo interpreta — enseñaba que la razón de existir de la tercera Persona es la segunda del Hijo, que eternamente le está manifestando. Y no fue más allá. Pero cabe preguntar: ¿a quién se hace en la eternidad esa manifestación, antes de la creación del mundo? « Este problema — nos dice Meyendorff — queda sin respuesta. Ni siquiera lo plantearon los antiguos Padres griegos, ni tampoco el de Chipre. La solución hay que buscarla en otro teólogo bizantino, que no es sino el arzobispo de Tesalónica, San Gregorio Pálamas » (1).

Lo quiere dar a entender Meyendorff, aduciendo un pasaje de la obra *Ciento cincuenta capítulos* que, aunque resulte la cita algo larga, será bien reproducir por entero, — por lo menos en resumen —, sin las omisiones hechas por el autor (2).

15. Después de afirmar Pálamas que « al Verbo Divino no podemos ni concebirle siquiera sin el Espíritu Santo, y que por eso el Verbo, que es Dios, tiene consigo al Espíritu, que procede del Padre », prosigue explicando cómo ese Espíritu « no es semejante al que fluye de nuestros labios, cuando pronuncian una palabra, ni tampoco al espíritu incorpóreo unido con nuestro verbo mental, con el que colabora temporalmente y a intervalos, subiendo de lo imperfecto a lo perfecto ». El Espíritu Santo es cosa muy distinta.

« Este Espíritu del Verbo supremo — y aquí comienza la cita traída por Meyendorff — es como el amor inefable del Padre al

(1) Meyendorff, p. 177.

(2) Asigna Meyendorff equivocadamente en su referencia el capítulo 37, con el cual no se corresponden ni el texto ni las columnas del volumen del Migne, de donde se toma la cita. Es el capítulo 36 de la obra de Gregorio Pálamas, *Capita physica, theologica, moralia et practica centum quinquaginta* = MG 150, 1144 D-1145 AB.

Verbo suyo, a quien inefablemente engendra; con el cual [amor] el Verbo mismo, el Hijo bien-amado, ama a su vez al Padre, pero como teniéndole consigo, procedente del Padre y que descansa en su seno ».

Continúa el Tesalonicense todavía — pero esto lo omite Meyendorff — enseñándonos cómo Jesucristo, venido al mundo, nos dio a conocer el nombre de esa tercera Persona divina, es decir, al *Espíritu de la Verdad*, que procede del Padre, pero que es también Espíritu suyo, por haberle recibido del Padre como Espíritu de la Verdad, de la Sabiduría y del Verbo. Porque el Verbo, verdad y sabiduría, semejante en todo al Padre, se goza a una con Él, que pone a su vez su gozo en el Hijo, según lo da a entender la Sagrada Escritura (1).

Y termina, por fin, con estas palabras, aducidas ya por Meyendorff en su cita, si bien modificando la partícula ilativa « Porque » — que no tiene lugar omitiendo, como él hizo, todo el párrafo precedente — con un sencillo «Ainsi» (*así que*) para unir la frase. Dice, pues, el Tesalonicense, dando razón de cuanto precede: « *Porque* ese gozo, existente desde la eternidad entre el Padre y el Hijo, es el Espíritu Santo, del cual en común usan los dos, de donde proviene que también por los dos es enviado a los que son dignos de tal favor. Pero su origen es de solo el Padre, que por eso de Él solo recibe [el Espíritu Santo] su existencia como persona ».

16. ¡Interesante y misterioso pasaje de Gregorio Pálamas! La impresión que puede recibir uno al leerlo, sin tener en cuenta la explicación Meyendorffiana, es que, por un lado, parece reflejar la concepción psicológica agustiniana y tomística, por considerar el Espíritu Divino como el *Amor mutuo* del Padre y del Hijo; pero que extrañamente, por otro lado, no llega a la conclusión de aquellos grandes Doctores: la procesión eterna del Espíritu Santo de las otras dos divinas Personas con una sola espiración.

(1) El texto aludido es, sin duda, el de Prov. VIII, 30: « *Ἤμην [ἡ Σοφία] παρ᾽ αὐτῷ [τῷ θεῷ] ἁρμόζουσα· ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρε [ὁ θεός]* ». Pálamas libremente redacta así: « *Ἐγὼ ἤμην ἡ συνέχαιρον αὐτῷ* », haciendo hincapié en la partícula « *σύν* », que indica comunidad de acción entre varios. Aquí sería el gozo común al Padre y al Hijo.

Nada de extraño — replica Meyendorff —. Porque Pálamas recoge, sí, la imagen psicológica agustiniana, pero de muy diversa manera; es decir, dentro de la línea esbozada antes por Gregorio de Chipre y perfeccionada luego por él. « El Espíritu — escribe textualmente — es el amor del Padre por el Hijo y del Hijo por el Padre. El Espíritu manifiesta al Padre su Hijo, y el Padre hace proceder [de Sí] al Espíritu para complacerse en la imagen de su Hijo bien-amado [que es el mismo Divino Espíritu]. El Espíritu Santo procede, pues, del Padre solo; pero encuentra la *razón de su existencia* en el hecho de ser Imagen del Hijo, que Él [el Espíritu] debe revelar eternamente al Padre » (1).

17. Demasiado relieve parece dar aquí Meyendorff al binomio *Espíritu Santo - imagen del Hijo*. Pero como él no desarrolla el tema, tampoco entramos nosotros en esta cuestión. No dejaremos, sin embargo, de notar que, si bien es cierto que algunos Santos Padres se han expresado así (2), lo han hecho, no precisamente teniendo en vista las *procesiones eternas* e inefables de la Trinidad, sino queriendo inculcar tan sólo la semejanza perfectísima que media, por la identidad de naturaleza, entre el Espíritu Santo y el Hijo, lo mismo que entre el Hijo y el Padre.

Más aún: el término de « imagen » — como explica De Régnon (3) —, aplicado al Espíritu Santo respecto del Hijo, denota la manifestación de Éste, hecha a los hombres *en el tiempo*; porque en ellos habita Cristo por el Espíritu Santo. Así lo entiende, bien claro, el Damasceno, al usar también él la expresión: « Espíritu Santo imagen del Hijo » (4).

* * *

18. Ahora, terminando, cabría preguntar: ¿Pero es esta la verdadera doctrina de Gregorio Pálamas? ¿O es más bien pura

(1) MEYENDORFF, p. 178.

(2) Véanse, por ejemplo, SAN ATANASIO, *Epist. I ad Serap.*, 20 = MG 26, 577 B; SAN CIRILO ALEJANDRINO, *Thesaurus de SS. Trinitate*, assert. 33 = MG 75, 572 A; y menos claramente SAN BASILIO MAGNO, *De Spiritu Sancto*, 18, 47 = MG 32, 153 AB.

(3) TH. DE RÉGNON, S. J., *Études sur la Sainte Trinité*, III, París 1898, pp. 320 ss.

(4) SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthod.*, I, 13 = MG 94, 856 B. «*Εἰκὼν τοῦ Πατρός* — escribe —, *ὁ Υἱός· καὶ τοῦ Υἱοῦ, τὸ Πνεῦμα, δι' οὗ ὁ Χριστὸς ἐνοικῶν ἀνθρώπῳ δίδωσιν αὐτῷ τὸ κατ' εἰκόνα*».

especulación del teólogo Meyendorff, que proyecta la teoría del Chipriota — *tal como él la entiende* — sobre la teología trinitaria del Tesalonicense? Del estudio que nos ocupa no creo podamos sacar sino este interrogante, que hemos formulado; puesto que ni aduce Meyendorff otros pasajes de Pálamas más explícitos, ni en el que se ha copiado hay una sola palabra que indique, en términos formales, la idea básica del de Chipre de una manifestación eterna — que fuera la « *ἔκφανσις ἀΐδιος* » —, bien del Hijo, bien del Espíritu Santo, hecha al Padre. ¿Hay algo de esto en otras obras de Gregorio Pálamas?

El doctor Meyendorff, no en este estudio de ahora, sino en su libro introductorio sobre el Tesalonicense (1), parece insinuar que sí. Varios pasajes semejantes se encontrarían en los dos *Tratados apodícticos sobre la procesión del Espíritu Santo*, compuestos por Pálamas hacia el año 1336 en el monasterio de San Sabas del Monte Atos, precisamente los que sirvieron de pretexto para la primera querella hesicástica con Barlaam (2).

No vamos a abordar aquí un nuevo estudio, que nos llevaría muy lejos y necesitaría mucho mayor espacio. Basta dejar abierta la cuestión a los investigadores de la teología palamítica (3).

Roma, marzo 1965.

MANUEL CANDAL, S.J.

(1) J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (= « *Patristica Sobornensia* » 3). Paris 1959, pp. 313-316.

(2) MEYENDORFF, *ibid.*, p. 342.

(3) Afortunadamente esos dos *Tratados* de Pálamas, a que aludimos, los tenemos ya a la mano. Con ellos se inicia la espléndida edición recentísima de las Obras completas del doctor hesicasta del siglo XIV, con el esfuerzo de conocidos hombres de ciencia, bajo la dirección del profesor Panagioto K. JRESTOS (*Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, I. Tesalónica 1962). Los dos *Tratados apodícticos* — con la correspondiente Introducción — véanse en las páginas 7-21; 23-77; 78-153.

Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie

Seit mehr als einem Jahrzehnt versuchen einige russisch-orthodoxe Theologen die Struktur und das Wesen der Kirche neu darzustellen. Als erster hat Erzpriester Nikolaj Afanas'ev, Professor für Kirchenrecht und Kirchengeschichte am Orthodoxen Theologischen Institut des hl. Sergius in Paris, universelle und eucharistische Ekklesiologie einander entgegengestellt (1). Ihm folgten dann sehr bald seine beiden Schüler J. Meyendorff und A. Schmemann, erst für einige Jahre Mitprofessoren am genannten Institut in Paris, dann Professoren am Orthodoxen Theologischen Seminar des hl. Vladimir in New York (2).

Afanas'ev hat seine Kirchenintuition in zahlreichen Studien, Aufsätzen und Artikeln dargelegt (3). Unter den verschiedensten Rücksichten — geschichtlich (in der Urkirche, im Verlauf der Jahrhunderte, vor und nach der bedauerlichen, schicksalhaften Trennung von christlichem Osten und Westen), kirchenrechtlich, dogmatisch und liturgisch — kommt er immer wieder auf sein Zentralproblem zu sprechen. Er hat untersucht, was Ignatius der Martyrer, Tertullian und Cyprian über die Kirche geschrieben

(1) Wir bringen die russischen Namen in der internationalen Transskription. In seinen französischen Schriften schreibt Afanas'ev seinen Namen Afanassieff, eine Schreibweise, die auch vom deutschen Übersetzer beibehalten wurde (siehe S. 22, Anm. 7).

(2) Seit einigen Jahren ist J. Meyendorff Priester, wie schon vorher A. Schmemann.

(3) Erstmalig entwickelt er seine diesbezüglichen Gedanken im Aufsatz « Sakramente und Sakramentalien »: *Tainstva i tajnodějstvija* (*Sacramenta et Sacramentalia*), in *Pravoslavnaja Mysl'* (« Der orthodoxe Gedanke »), Nr. 8, Paris 1951, S. 17-34.

haben (1). Eine zusammenfassende Sicht vermittelt Afanas'ev in seiner Studie über das Herrenmahl, die Eucharistie (2). An anderer Stelle erörtert er im Lichte der Gegenüberstellung von universeller und eucharistischer Ekklesiologie die ekklesiologischen Probleme des allgemeinen Konzils (3), der Unfehlbarkeit in der Kirche (4), die ökumenische Frage (5), wie auch eine Parole (« Statio Orbis »), die anläßlich des vorletzten eucharistischen Weltkongresses, der vor fünf Jahren (1960) in München stattgefunden hat, von Jos. A. Jungmann S. J. ausgegeben worden war (6). Eine eigenartig prägnante und intensive Darstellung seiner Lehre von der Kirche aber hat Afanas'ev unter dem Titel « Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche » zusammen mit N. Kulomzin, J. Meyendorff und A. Schmemann geboten (7). Mit den Grund-

(1) Über das Kirchenbild Ignatius des Martyrers handelt Afanas'ev besonders im Aufsatz « Die katholische Kirche »: *Kafoličeskaja cerkov'*, in *Pravoslavnaja Mysl'*, Nr. 11, 1957, S. 17-44. Über die Ekklesiologie Tertullians und Cyprians schreibt Afanas'ev u. a. im Sammelwerk über den Primat Petri: siehe S. unten Anm. 7.

(2) *Trapeza Gospodnja*, Paris 1952. Vgl. die Besprechung in *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953), S. 441; 443-449. Weitere Auseinandersetzungen mit Afanas'ev und der eucharistischen Ekklesiologie: P.-Th. CAMELOT O. P., *Saint Cyprien et la Primauté*, in *Istina* 4 (1957), S. 421-434 (Dieser Artikel setzt sich mit dem Afanas'evs auseinander: siehe gleich unten Anm. 7, an letzter Stelle.); E. LANNES O. S. B., *Die Kirche als Mysterium und Institution in der orthodoxen Theologie*, im Sammelwerk: F. HOLBÖCK und T. SARTORY, *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Band II, Salzburg 1962, S. 891-925; 904 ff.; A. ASNAGHI, *A proposito di ecclesiologia eucaristica*, in *La scuola cattolica*, 92 (1964), S. 443-447.

(3) *Le Concile dans la théologie orthodoxe russe*, in *Irénikon* 35, Nr. 3, (1962), S. 316-339. Eine vom Verfasser autorisierte deutsche Übersetzung von R. Stupperich findet sich in *Kirche im Osten*, Band 7, Göttingen 1964, S. 33-52.

(4) *L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe*, im Sammelwerk *L'Infaillibilité de l'Église*, Journées œcuméniques de Chevetogne 25-29 Septembre 1961, S. 183-201.

(5) *Una Sancta*. En mémoire de Jean XXIII, le Pape de l'Amour, in *Irénikon* 36, Nr. 4 (1963), S. 436-475.

(6) « *Statio Orbis* », in *Irénikon* 35, Nr. 1 (1962), S. 65-75.

(7) Zuerst in französischer Sprache erschienen: N. AFANASSIEFF, N. KOULOMZINE, J. MEYENDORFF, A. SCHMEMANN, *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1960. Deutsche Übersetzung: *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, EVZ-Verlag, Zürich 1961 (Übersetzung aus dem Französischen: Matthis Thurneysen).

gedanken der « eucharistischen Ekklesiologie », wie sie in « Trapeza Gospodnja » vorgelegt wurden, haben wir uns schon vor Jahren ausführlich auseinandergesetzt ([1]). Wie bereits angedeutet wurde, überschneiden sich in Afanas'evs Darstellung die verschiedensten Sichten; und er setzt sich seinerseits mit der orthodoxen, katholischen wie protestantischen Ekklesiologie auseinander.

Es soll im folgenden zuerst kurz angegeben werden, was Afanas'ev unter universeller oder universaler, was er unter eucharistischer Ekklesiologie versteht (I). Dann sollen ausführlich die Grundthesen seiner Ekklesiologie angeführt (II) und charakterisiert (III) werden. Daran schließt sich eine Kritik und zugleich positive Wertung vom katholischen (IV) wie orthodoxen (V) Standpunkt aus. An letzter Stelle mögen dann J. Meyendorff und A. Schmemann (VI) zu Worte kommen.

Zum Verständnis unserer folgenden Darlegung mag es von Nutzen sein zu wissen, wie Afanas'ev zu seiner Anschauung gelangt ist. Ausgangspunkt ist für ihn die Betrachtung der orthodoxen Kirche von heute. Chomjakov hatte die Orthodoxie als Einheit und Freiheit in der Liebe gerühmt. Doch stimmt ein solches abstraktes Ideal wenig überein mit der konkreten Wirklichkeit, mit der Isolierung der Autokephalien und mit der Spaltung unter den russischen Auswandererhierarchien. Afanas'ev versucht daher die orthodoxe Ekklesiologie auf eine solidere Grundlage zu stellen, als es Chomjakov getan hat. Eine solche, von allen Orthodoxen anerkannte Grundlage bietet sich ihm an im Kirchenbild des christlichen

---

Englische Übersetzung: *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, Faith Press, London 1963. — Der Beitrag von Afanas'ev im vorliegenden Sammelwerk trägt den Titel: L'Eglise qui préside dans l'amour (nach der deutschen Übersetzung: Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen); S. 9-64, bzw. S. 7-65. — Über den gleichen Gegenstand hat sich Afanas'ev schon vorher geäußert: *Ap. Petr i Rimskij episkop* (*Po povodu knigi O. Kull'manna « Sv. Petr »*), in *Pravoslavnaja Mysl'*, Nr. 10, 1955, S. 7-32; dies auch in französischer Übersetzung (*L'Apôtre Pierre et l'Evêque de Rome*) in der griechischen Zeitschrift *Θεολογία*, Athen, 26 (1955), S. 465-475; 620-641 (Es geht um das Buch von Oscar Cullmann, *Saint Pierre. Disciple – Apôtre – Martyr*, Neuchâtel-Paris 1952). Außerdem: *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, in *Istina* 4 (1957), Nr. 4, S. 401-420 (Dieser Artikel ist bereits im Mai 1953 verfaßt worden.).

([1]) *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), S. 257-300.

Altertums. Dort glaubt er die Identität von Eucharistiefeier und örtlicher Kirche festzustellen (1), und dementsprechend eine nicht auf Recht, sondern auf Liebe begründete Einheit aller örtlichen Kirchen. Die juridische Auffassung der Kirche — sie zeigt sich vor allem im Papsttum — ist nach seiner Meinung schuld sowohl an der Trennung zwischen christlichem Osten und Westen als auch an den Zersplitterung der orthodoxen Kirchen. Der Kern der Ekklesiologie Afanas'evs liegt in der doppelten Identität, erstens zwischen wahrer orthodoxer Ekklesiologie und der Ekklesiologie des christlichen Altertums, und zweitens zwischen Eucharistiefeier und örtlicher Kirche, kurz gesagt, zwischen Eucharistie und Kirche.

I.

Mit « universeller » Ekklesiologie bezeichnet Afanas'ev die nach seiner Meinung in der katholischen Kirche herrschende und in der offiziellen Orthodoxie vorherrschende Auffassung von der Kirche als einem Gesamtorganismus, dessen Teile die örtlichen Kirchen bilden. Nach Afanas'ev ist diese Auffassung dadurch entstanden, daß Cyprian die Einheit der Kirche ähnlich wie die Einheit des römischen Imperiums als auf dem Recht begründet sah. Daher kommt in der Vielheit der örtlichen Kirchen die Fülle der Gesamtkirche zu, nicht den Einzelkirchen, die als Glieder des Ganzen nur einen Teil ausmachen. Die Kirche ist so gesehen das empirische Miteinander, die Summe ihrer getrennten Teile. Die Kirche ist eine, weil es einen Gott, einen Christus, einen Glauben gibt; die Hierarchie ist eine, weil es einen Stuhl Petri gibt, den alle Bischöfe zusammen einnehmen. Die noch unentschiedene Lehre Cyprians wurde dann, wie Afanas'ev meint, durch die römische Lehre vom Primat vollendet: der römische Bischof steht an der Spitze der Gesamtkirche (2).

(1) Afanas'ev spricht von der « Identität der Kirche und der Eucharistie » und von der « Identität der örtlichen Kirche und der Kirche Gottes, die jedes Mal in ihrer (d. h. der örtlichen Kirche) eucharistischen Versammlung zum Vorschein kommt »: *Trapeza Gospodnja*, S. 16-17.

(2) *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (abgekürzt: *La primauté*), S. 10 ff.; *Una Sancta* (siehe oben S. 22, Anm. 5), S. 440 ff.

Ursprünglich aber bestand nach Afanas'ev die «eucharistische» Ekklesiologie. Ihr charakteristisch ist die im 2. und 3. christlichen Jahrhundert herrschende Autonomie oder Unabhängigkeit der örtlichen Kirche. Für die eucharistische Ekklesiologie gilt das Axiom, daß jede örtliche Kirche absolut gleichen Wert besitzt, daß jede örtliche Kirche die Kirche Gottes in ihrer Fülle ist und darstellt. Den theologischen Grund für diese Behauptung sieht Afanas'ev in der Tatsache, daß die Kirche im Neuen Testament «Leib Christi» genannt wird. Demnach fallen Eucharistie und Kirche zusammen. Es handelt sich dabei aber nur empirisch, nur scheinbar um ein Paradox. Wir bewegen uns hier in einer höheren Ebene. Denn Macht, Gewalt und Recht, wie überhaupt juridische Kategorien sind in der Kirche nicht zulässig. Wesentlicher Bestandteil der eucharistischen Ekklesiologie ist sodann die Einmütigkeit aller örtlichen Kirchen, die Annahme oder Verweigerung dessen, was die anderen beschlossen oder taten, das Selbstzeugnis der Kirche. Doch gibt es auch nach den Grundsätzen der eucharistischen Ekklesiologie eine Hierarchie in der Kirche, Abstufungen, eine Priorität, einen Vorrang der Autorität, zwar nicht als Macht, sondern als Liebe, als Selbstopfer, als Dienst. Diese Priorität gehört geschichtlich einer örtlichen Kirche an, erst Jerusalem, dann Rom. In der Urkirche und zur Zeit der ökumenischen Konzilien gab es nach Afanas'evs Meinung keine Macht einer Kirche über eine andere, und außerdem kann die Kirche, welche den Vorrang besitzt, irren und bedarf deshalb des Zeugnisses der anderen Kirchen (1).

II.

Afanas'ev beginnt seine Ausführungen mit der Feststellung, daß die orthodoxe Polemik durch die katholische Theologie bestimmt sei, daß für die Orthodoxie die Frage, ob es einen Primat in der Kirche geben könne, noch nicht gelöst wurde, daß sie noch keine organische Lehre über die Leitung der Kirche ausgearbeitet habe, wobei auch die orthodoxe Lehre über die ökumenischen

(1) *La primauté*, S. 25 ff.; 35 ff.; *Una Sancta*, S. 452 ff. (dort in Anm. 1 bibliographische Angaben über die «eucharistische Ekklesiologie»; zu den von uns schon aufgeführten Titeln: *Le Sacrement de l'Assemblée*, in *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 46 (64) (1956), S. 200-213).

Konzilien ungenügend sei [1]. Seine durch die Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre bestimmte Ekklesiologie soll also einen orthodoxen Beitrag zur Lösung dieser Fragen bieten, soll die ekklesiologische Gegenwartslage der Orthodoxie verständlich machen. Sein Lösungsversuch enthält die folgenden Grundthesen:

1. Im Verlauf der Jahrhunderte hat sich eine abwegige Ekklesiologie, die « universale » herausgebildet; sie bedeutet eine Entstellung der ursprünglichen Praxis und Lehre. Die orthodoxe Kirche hat zwar ihre Stellungnahme nicht genau definiert; aber die offizielle orthodoxe Theologie, die « Schule », folgt der katholischen Lehre und nimmt die universale Ekklesiologie wie ein Axiom an. Ganz in diesem Sinne hat das Moskauer Konzil von 1917-18 bestimmt, daß die Diözese einen Teil der orthodoxen Kirche Rußlands ausmache, der von einem Bischof gemäß den Kanones regiert wird [2].

2. Die eucharistische Ekklesiologie wurde seit Cyprian verlassen, der die Grundprinzipien der universalen Ekklesiologie formuliert hat [3]. Nach der universalen Ekklesiologie findet sich die Fülle der kirchlichen Güter nur in der Gesamtkirche; die örtlichen Kirchen sind nur untergeordnete Teile. Einheit wie Katholizität und auch Apostolizität und Heiligkeit sind Prädikate der universalen Kirche [4].

3. Die ursprüngliche Ekklesiologie ist die eucharistische [5]. Nach der eucharistischen Ekklesiologie enthält jede örtliche Kirche die Fülle aller kirchlichen Wahrheiten und Werte und ist niemandem untergeordnet. Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität sind Prädikate der örtlichen Kirche [6]. Die Prinzipien der eucharistischen Ekklesiologie findet Afanas'ev vor allem im ersten Brief an die Korinther: « Ihr seid der Leib Christi und, als Teile betrachtet, seine Glieder » (12,27) und: « Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht die Gemeinschaft mit dem Blute Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? Weil es ein Brot ist, so bilden wir viele einen Leib. Wir nehmen ja alle an dem einen

(1) *La primauté*, S. 9-10.
(2) Ebenda, S. 11; 62-63.
(3) *La primauté*, S. 12 ff.
(4) Ebenda, S. 12 ff.; *Una Sancta*, S. 452.
(5) *La primauté*, S. 25 ff.
(6) Ebenda, S. 27-29.

Brote teil» (10,16-17) (1). «Leib», griechisch «σῶμα», bedeutet dort beidemal dasselbe: das Brot wird Leib Christi; durch das Brot werden die Gläubigen Leib Christi. Die örtliche Kirche ist der Leib Christi in seinem eucharistischen Aspekt (2). Aus der Wahrheit, daß die Kirche eucharistischer Leib Christi sei, schließt Afanas'ev, daß es in der Kirche eine Gewalt über Christus und seinen Leib nicht geben könne: Die örtliche Kirche besitzt in Christus die Fülle der Existenz, außerhalb deren nichts existiert, weil außerhalb Christi nichts existiert (3). Die Arithmetik des Euklid ist hier nicht anwendbar; denn in der Ekklesiologie macht eins plus eins immer eins. Trotz der Vielheit der örtlichen Kirchen bleibt die Kirche immer eine. Man muß unterscheiden zwischen äußerer Zahl und innerer Universalität. In der Kirche sind Einheit und Vielheit nicht nur überwunden, sondern es ist auch die eine in der anderen enthalten (4).

4. Wesentlich für die eucharistische Ekklesiologie ist die Auffassung vom Vorsteher der eucharistischen Versammlung. Dieser Vorsteher ist einpersönlich, ist einer; und «an der Spitze der örtlichen Kirche stehen» heißt «an der Spitze der eucharistischen Versammlung stehen» (5). Dieses Amt betrachtet Afanas'ev als die Grundform des kirchlichen Vorranges oder Primates (6): «Als in Jerusalem am Pfingsttage die Eucharistie zum ersten Male gefeiert wurde, mußte einer der Jünger dabei den Vorsitz führen, und das war sicher Petrus» (7).

5. Die eigentliche Primatsidee aber wird nach Afanas'ev durch die eucharistische Ekklesiologie ausgeschlossen. So unterscheidet er Primat («primauté») und Vorrang («priorité»). Primat ist ein juridischer Ausdruck und kommt einem Bischof zu, der die ganze Kirche auf Grund des Rechtes leitet. Nimmt man die Idee des Primates an, so muß man die Einheit der universalen Kirche zusprechen. Nun aber geht Macht nicht über die Grenzen einer

(1) Ebenda, S. 27.
(2) Ebenda.
(3) Ebenda, S. 28.
(4) Ebenda, S. 28-29; *L'Apôtre Pierre et l'Evêque de Rome* (siehe oben, S. 22-23, Anm. 7), S. 473-474.
(5) *La primauté*, S. 30.
(6) Ebenda, S. 29 f.
(7) Ebenda, S. 30.

örtlichen Kirche hinaus (1). Da jedoch die örtlichen Kirchen untereinander geeint sind, gibt es zwar keinen Rechts-Primat, wohl aber einen Liebes-Vorrang, der geschichtlich einer örtlichen Kirche angehört. Nimmt man die Idee des Vorrangs an, so muß man die Einheit der Kirche jeder örtlichen Kirche zusprechen. Der Unterschied zwischen Primat und Vorang ist nach Afanas'ev äußerst wichtig: « Wenn man die Idee des Primates annimmt, dann schließt man die eucharistische Ekklesiologie aus; und wenn man jene des Vorrangs, der Priorität, annimmt, kann man kaum die universale Ekklesiologie zulassen » (2).

6. Rom besaß im christlichen Altertum, d. h. seit dem Ende des 1. Jahrhunderts, den Liebesvorrang; vor Nicäa besaß es keinen Machtprimat (3). Im christlichen Altertum und zur Zeit der ökumenischen Konzilien gab es keine Macht einer Kirche oder von Kirchen über andere Kirchen. Die Kirchen wurden nicht durch Recht, sondern nur durch Liebe und Eintracht geeint (4).

7. Eine Kirche, die sich über die anderen stellt, stellt sich damit von selbst außerhalb der örtlichen Kirchen. Mehrmals kommt Afanas'ev auf dies sein Axiom zu sprechen, das er wohl von Erzpriester Sergij Bulgakov entlehnt hat (5). Er meint, Cyprian habe zwar den Bischof von Rom nicht außerhalb der « concors numerositas », der « einmütigen Vielzahl » der Bischöfe stellen wollen, und doch befinde sich der Platz, den er der Kirche Roms anweist, über der einmütigen Vielheit, d. h. nach Afanas'ev doch außerhalb (6). Etwas Ähnliches glaubt Afanas'ev in der nachtridentinischen katholischen Ekklesiologie feststellen zu können: Mit dem Verfall des konziliaren Prinzips habe sich ein anderer Typ von universaler Ekklesiologie herausgebildet: der « pontifikale ». Im Westen fänden sich schon sehr früh Spuren davon (7). Diese Form

(1) Ebenda, S. 34.
(2) Ebenda, S. 35.
(3) Ebenda, S. 44; 60.
(4) Ebenda, S. 32-33.
(5) BULGAKOV, *Thesen über die Kirche*, in *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 29 novembre–6 décembre 1936, herausgegeben von H. S. Alivisatos, Athen 1939 (abgekürzt: *Procès Verbaux*), S. 130; *L'Orthodoxie*, Paris 1932, S. 63-64; *Ierarchija i Tainstva*, in *Put'* 49 (1935), S. 23-47; 24, 27, 29.
(6) *La primauté*, S. 17.
(7) Ebenda, S. 21-22.

der « pontifikalen » Ekklesiologie sei herrschend geworden nach dem Konzil von Trient, seitdem sich das Prinzip der Suprematie des Papstes über das Konzil durchsetzte. Daraus folgt dann für Afanas'ev: « Also ist das konziliare Prinzip aufgehoben. Wenn Konzilien stattfinden, hören sie auf, Konzilien im wahren Sinne des Wortes zu sein und werden zu beratenden Organen beim Bischof von Rom » (1). So wird der Papst zum « Überbischof » (2). In der neuen universal-pontifikalen Ekklesiologie absorbiert der Papst alle Bistümer, als ob sie Pfarreien wären, an deren Spitze unzählige Pfarrer stehen (3). Ja, Afanas'ev glaubt zu beobachten, daß in einer solchen Ekklesiologie die Lehre vom Primat selbst verschwinde, die eine Vielheit von Bischöfen voraussetzt, unter denen einer der erste ist (4). « Mag die Kirche, die den Vorrang hat, auch den anderen Kirchen, die in Not sind, und besonders denen, die im Irrtum sind, zu Hilfe kommen, sie kann selber irren: infolgedessen ist ihr das Zeugnis der anderen Kirchen notwendig. Sie täuscht sich ganz besonders, wenn sie ihren Willen durchsetzen will und wenn sie sich über die anderen Kirchen stellt. Sie begibt sich dann auf den Weg des Verzichtes auf ihren Vorrang und widersteht dem Willen Gottes, denn sie verzichtet auf die Liebe, die sich in der Kirche entfaltet » (5). Die Folge einer solchen Haltung ist eine « ekklesiologische Leere », ein « ekklesiologischen Vakuum » (6).

8. In diesem Sinne — d. h. der Liebe und nicht des Rechtes — sind auch die Berufungen einer örtlichen Kirche an die Kirche, die den Vorrang besitzt, zu verstehen. In diesem Falle wendet sich die örtliche Kirche nicht an ein Tribunal, nicht an einen Gerichtshof, der einer Entscheidung ohne weitere Berufungsmöglichkeit fällen könnte. Der Zweck einer solchen Berufung ist der, sich selbst zu finden, d. h. die Stimme der Kirche zu hören. Denn neben der Autorität der Primatskirche besteht die Autorität der örtlichen Kirchen (7).

(1) Ebenda, S. 22.
(2) Ebenda.
(3) Ebenda, S. 24.
(4) Ebenda.
(5) Ebenda, S. 33.
(6) Ebenda.
(7) Ebenda, S. 33.

9. Immer wieder betont Afanas'ev, daß universale und eucharistische Ekklesiologie einander ebenso ausschließen, wie Rechtsprimat und Liebesvorrang unvereinbar seien (1). Die universale Ekklesiologie hat nach seiner Ansicht die eucharistische ersetzt. Wer die erste a priori als allein denkbar voraussetzt, begeht eine Reihe von Anachronismen und fälscht die geschichtlichen Perspektiven (2). In den ersten christlichen Jahrhunderten waren die örtlichen Kirchen tatsächlich autonom und unabhängig. Dies bedeutet aber keinen Mangel an Entwicklung. Zwar hat eine Entwicklung stattgefunden; doch war deshalb der ursprüngliche Zustand nicht mangelhaft. « In der Geschichte der kirchlichen Organisation fand in der Folge eine Änderung statt in den Prinzipien, auf denen sie begründet war: anders ausgedrückt eine Änderung der Lehre über die Kirche, von der die Prinzipien dieser Organisation abhängen » (3). Afanas'ev meint, man könne immer die historische Tatsache in sich selbst leugnen, ja darin einen Mythos erblicken, dies sei jedoch nur möglich, wenn man aprioristische Begriffe über die geschichtliche Wahrheit stelle (4).

Noch in seinem Schlußwort kommt Afanas'ev auf den grundsätzlichen Gegensatz und die Unvereinbarkeit von eucharistischer und universeller Ekklesiologie zu sprechen: Die universale Ekklesiologie ist nicht ursprünglich. Sie wurde zuerst von Cyprian formuliert. Zu ihrem Siege verhalfen dann seit Konstantin dem Großen das Römische Recih und der Römische Kaiser. Zwar stimmen beide Ekklesiologien darin überein, daß sie für eine einheitliche Leitung («direction unique») der Kirche eintreten. Doch gibt es keine universelle Ekklesiologie ohne Primat; in der eucharistischen Ekklesiologie aber gibt es keine auf Recht begründete Macht (5). « Zu guter Letzt stehen wir vor dem Dilemma: entweder muß man der eucharistischen Ekklesiologie entsprechend den Vorrang annehmen oder entsprechend der universellen Ekklesiologie den Primat. Wer eins wie das andere leugnet, weist die Idee von der einheitlichen Leitung der Kirche zurück; diese Idee aber ist der Lehre von der Kirche wesentlich » (6).

(1) Vgl. oben Num. 5.
(2) *La Primauté*, S. 25.
(3) Ebenda, S. 26.
(4) Ebenda.
(5) Ebenda, S. 61-62.
(6) Ebenda, S. 62.

10. Afanas'ev legt deshalb mit Nachdruck gerade die Frage vor, ob wir historisch erweisen können, daß der Apostel Petrus das Haupt der Kirche gewesen ist, ob die katholische Lehre ekklesiologisch verpflichtend sei und wie es mit der Nachfolge des Petrus stehe. Er meint, so sei das Problem schlecht gestellt (1). Die Frage nach Patri Primat habe es im Bewußtsein der Urkirche noch nicht gegeben, da die Idee der Gewalt über örtliche Kirchen noch nicht in ihrem Bewußtsein existierte: « Die Behauptung, derzufolge Christus, da er die Kirche einsetzte, die universale Kirche im Auge hatte, dient dem Primate Petri als logische Voraussetzung. Das wenigste, was man sagen kann, ist, daß diese Behauptung kaum bewiesen werden kann; sie wird außerdem durch die gesamte Lehre des Paulus über die Kirche widerlegt » (2). Als erster hat Cyprian von Kartago die Idee ausgesprochen, daß in Matth. 16,17-19 von der universalen Kirche die Rede sei. Weder Justinus noch Irenäus noch auch Tertullian hat sich auch nur die Frage gestellt, ob dort von der universalen Kirche die Rede sei; denn diese Idee existierte für sie nicht (3). Insbesondere glaubt Afanas'ev einen Widerspruch darin zu sehen, daß Petrus auf der einen Seite Fels, der von Christus gelegte Grundstein der Kirche, also passiv, und auf der anderen Seite Haupt der Kirche, also aktiv sein soll. Die Schlüssel als Schlüsselgewalt auslegen, also in aktivem Sinne, setze bereits die Idee der universalen Kirche voraus. Afanas'ev meint also, die geschichtlichen Beweise für den Primat seien ungenügend und dieser habe sich nicht deutlich in der Urkirche gezeigt (4). Andererseits aber gibt er zu: « Es mag der Hinweis genügen, daß Petrus unter den Aposteln eine ganz besondere Stellung einnahm und einen einzigartigen Dienst ausgeübt hat, der ohne Wiederholung geblieben ist. Der Apostel Petrus ist der Fels, auf dem die Kirche erbaut worden ist, und er wird ' Fels ' bleiben, bis der Herr kommt. Doch vermochte weder diese Stellung noch dieses Apostelamt den Petrus außerhalb der Kirche zu versetzen » (5).

11. Wer aber innerhalb der Kirche ist, von dem gilt: Man kann nicht zur Kirche im allgemeinen gehören; man muß einer

(1) Ebenda, S. 36; 38; 41.
(2) Ebenda, S. 36.
(3) Ebenda.
(4) Ebenda, S. 37-38.
(5) Ebenda, S. 41-42.

örtlichen Kirche angehören und von ihr hängt man ab. Eine solche Abhängigkeit ist jedoch nicht juridisch oder jurisdiktionell, sondern auf der Gnade begründet (1).

12. Vom Standpunkt seiner eucharistischen Ekklesiologie aus deutet Afanas'ev alle Dokumente und Gegebenheiten aus der Geschichte der Urkirche, die sich auf den Primat beziehen. Geprüft werden besonders die Zeugnisse des Klemens von Rom (2), Ignatius des Martyrers (3), des Irenäus (4), der Päpste Viktor (5) und Stephanus und der Kontroverse des Stephanus mit Cyprian (6).

13. Aus allem zieht Afanas'ev den Schluß: Die orthodoxe Kirche verwirft mit vollem Recht den Primat. Doch liegt der Grund hierfür nicht so sehr in den Beweisen, die gegen den Primat vorgebracht werden, sondern eben in der Tatsache der Nicht-Anerkennung. « Die Beweise, die die orthodoxe Schultheologie gegen den Primat vorbringt, leiden an einem bestimmten Mangel an Klarheit und Vollendung. Dies erklärt sich aus der Tatsache, daß in den Tiefen des orthodoxen Bewußtseins immer noch die eucharistische Ekklesiologie lebt; aber an der Oberfläche ist sie verdunkelt durch die universale Ekklesiologie, ebenso wie durch die kirchliche Organisation von heute » (7).

14. So endet die ekklesiologische Entwicklung in Ost und West mit einer Tragödie: « Im Verlauf ihres Kampfes gegen den katholischen Primat Roms hat die orthodoxe Lehre selbst die Idee des Vorranges verloren. Die katholische Kirche aber hatte diese Idee bereits früher verloren, im Kampf um die einheitliche Leitung der Kirche, eine Leitung, die sie in Primat verwandelt hatte » (8). Bei diesem Stand der Dinge besteht keine Aussicht, die Frage des Primates zu lösen. Es bleibt nichts anders als diese Tragödie hinzunehmen, mit offenen Augen und ohne jede romantische Schwärmerei, die die jahrhundertlange Erörterung über den Primat nur noch akuter machen würde. Abschließend urteilt Afanas'ev: « Im Innern der orthodoxen Kirche herrscht die Einheit des Glau-

(1) Ebenda, S. 42.
(2) Ebenda, S. 44-46.
(3) Ebenda, S. 46-48.
(4) Ebenda, S. 48-55.
(5) Ebenda, S. 56-57.
(6) Ebenda, S. 57-60.
(7) Ebenda, S. 62-63.
(8) Ebenda, S. 63.

bens, aber ohne Einigung in der Liebe; und zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche existiert weder das eine noch das andere. Kommt dies nicht daher, daß dem kirchlichen Bewußtsein der Begriff von der Leitung der Kirche Gottes durch eine örtliche Kirche, eine Kirche unter vielen anderen, verlorengegangen ist? Jede aus ihnen besitzt die Katholizität, doch der Vorrang der Autorität als Zeugnis für das, was in der Kirche vor sich geht, gehört nur jener, ' die in der Liebe den Vorsitz führt ' » (1).

III.

Versuchen wir nun eine Charakteristik der Ekklesiologie Afanas'evs. Afanas'ev lehnt die Idee der Kirche als eines Gesamtorganismus ab, weil diese Idee ihm logisch zum Rechtsprimat zu führen scheint, der aber nach orthodoxer Überlieferung von vornherein (2) ausgeschlossen bleiben muß. Er unternimmt es also, die Einheit der Kirche und insbesondere ihre einheitliche Leitung auf andere Weise zu stützen. Er sucht einen Mittelweg zwischen Orthodoxie und Katholizismus und will zwei — angebliche oder wirkliche — Gegebenheiten der urchristlichen Überlieferung aufrechterhalten: die Autonomie der einzelnen örtlichen Kirchen und den Vorrang einer aus ihnen, nämlich der Kirche Roms. Beim Ausschluß eines Machtprimats und überhaupt der juridischen Abhängigkeit einer örtlichen Kirche von anderen bietet sich ihm als Lösungsprinzip das Grundprinzip seiner eucharistischen Ekklesiologie an: die örtliche, die Eucharistie feiernde Kirche ist der Leib Christi; und die Eucharistie ist der Leib Christi. Also fallen örtliche Kirche, eucharistische Versammlung, Eucharistie und Christus zusammen. Wo aber Christus ist, findet sich die Fülle aller kirchlichen Wahrheiten und Werte, da herrscht Einheit, Einmütigkeit und Katholizität. Macht oder Gewalt über Christus aber kann es nicht geben; dies hieße ja über Christus — und so außerhalb Christi — stehen. Es kommt also auch kein Machtprimat für die Kirche in Frage. Da aber in der alten Kirche doch ein Primat — Afanas'ev bevorzugt den Ausdruck Vorrang (« priorité ») — klar bezeugt ist, kann es sich nur um einen Vorrang der Auto-

(1) Ebenda, S. 63-64; IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Brief an die Römer*, Eingang.

(2) Siehe oben Num. 13.

rität, genauer der Liebesautorität, der Liebe handeln. Afanas'evs Ekklesiologie gründet demnach auf einer übersteigerten Identität zwischen Kirche, örtlicher Kirche, eucharistischer Versammlung und Eucharistie. Hiermit hängt die zu schroffe Gegenüberstellung von eucharistischem und universalem Aspekt der Kirche zusammen, von Liebes- und Machtprimat. Das eine schließt bei ihm entschieden das andere aus.

Neu in der ekklesiologischen Konzeption Afanas'evs ist der Nachdruck, mit dem er betont, daß die Einmütigkeit in der Kirche auf der Kirche als eucharistischer Versammlung beruht. Hier liegt der Unterschied zur Ekklesiologie A. S. Chomjakovs, die man gewöhnlich mit Sobornost'-Lehre bezeichnet. Bei Chomjakov, der überdies die Gesamtkirche im Gegensatz zu Afanas'ev als Organismus betrachtet, steht das Moment von Glaube und Lehre in der Kirche im Mittelpunkt der Aufmersamkeit. Trotzdem stimmt Afanas'ev im Grunde, in der Hauptsache mit Chomjakov und der Sobornost'-Lehre überein. Dies wird besonders deutlich an Afanes'evs Lehre über die « Rezeption », die sich folgendermaßen skizzieren läßt: Zwar ist jede örtliche Kirche unabhängig und autonom; doch ist die Vielheit der örtlichen Kirchen nicht zerstreut, sondern geeint; jede örtliche Kirche einigt in sich allein alle örtlichen Kirchen, denn jede besitzt die Fülle. Was sich in einer der örtlichen Kirchen ereignet, ereignet sich in der Kirche schlechthin (1). Alles ist gegründet auf Liebe und Eintracht. Jede örtliche Kirche muß in Einklang stehen mit allen anderen. Jede nimmt an und eignet sich an, was sich in jeder anderen ereignet. « Diese Annahme », — so schließt Afanas'ev hier seine Ausführungen — « die man mit dem Ausdruck ' Rezeption ' (receptio) bezeichnen kann, ... ist das Zeugnis der Kirche über sich selbst, oder das Zeugnis des Geistes über den Geist » (2). Ganz ähnliche Gedanken über die Selbstidentität der geistdurchwirkten Kirche und ihre innere Universalität finden sich bei Chomjakov und seinen Schülern (3).

(1) *La primauté*, S. 31.

(2) Ebenda, S. 31.

(3) A.-S. Khomiakoff (Chomajkov), *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Vevey 1872, S. 45: « L'Eglise sainte et immortelle, tabernacle vivante de l'Esprit divin, portant en son sein le Christ, son Sauveur et son Chef, unie à lui par des liens plus intimes que la parole humaine ne peut le dire et que l'esprit humain ne peut le concevoir, l'Eglise seule a le droit et le pouvoir de con-

Bezeichnend für Afanas'evs ekklesiologischen Versuch ist auch der Umstand, daß er sich durch Annahme einer solchen Gemeinschaftsmystik — ganz ähnlich wie vor ihm S. Bulgakov und G. Florovskij — entweder ins logische Paradox, oder im Gegensatz zu den feststellbaren Unterschieden in der Lehre ins Unsichtbare, in die Tiefen des orthodoxen Bewußtseins flüchtet (1). Man vergleiche z. B., was Erzpriester Sergij Bulgakov seiner Zeit über die Sobornost' schrieb, mit den Ausführungen Afanas'evs, die beweisen sollen, daß in der Kirche die Gesamtkirche nicht mehr sei als die örtliche Kirche, das Ganze nicht mehr als sein Teil, da in der Kirche zu unterscheiden sei zwischen äußerer Anzahl und innerer Universalität und hier die Arithmetik des Euklid nicht angewendet werden könne (2). Bei Bulgakov lesen wir: « So ist die Kirche Leben in der Wahrheit und das Leben in der Wahrheit ist Kirchlichkeit oder, was dasselbe ist, Sobornost'; das Bleiben in der Einheit mit der Kirche ist Bleiben in der Wahrheit und umgekehrt. Hier haben wir einen offenbaren, direkten logischen Zirkel, wenn man es rational nimmt. Aber dieser Kreis, der im Gebiet formal logischer Definition verwerflich ist, bildet die natürliche und unaufhebbare Eigenschaft ontologischen Denkens » (3). Die doppelte Behauptung Afanas'evs sodann, daß in den Tiefen des orthodoxen Bewußtseins immer noch die eucharistische Ekklesio-

---

templer la majesté céleste et de pénétrer ses mystères. Ceci, je le dis de l'Eglise tout entière, dont l'Eglise terrestre forme une *partie* inséparable; car ce que nous nommons l'Eglise visible et l'Eglise invisible, ne compose pas deux Eglises, mais une seule Eglise sous deux formes différentes. La plénitude de l'esprit ecclésiastique n'est ni un être collectif, ni un être abstrait: c'est l'Esprit de Dieu qui se connaît lui-même et ne saurait s'ignorer »; oder auch S. 267: « L'Eglise c'est la révélation de l'Esprit saint à l'amour mutuel des chrétiens, et cet amour qui les ramène au Père par son verbe incarné, Jésus notre Seigneur »; über die innere Universalität besonders S. 391 ff.; 398-399; S. BULGAKOV, *Das Selbstbewußtsein der Kirche*, in *Orient und Occident* (Leipzig) 1930, 3, S. 1-22. Vgl. auch *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Spirito genuino dell'ortodossia, Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941), S. 198-199.

(1) *La primauté*, S. 62-63.

(2) Siehe oben Num. 2.

(3) S. BULGAKOV, *Das Selbstbewußtsein der Kirche*, a.a.O., S 8, *Očerki učenija o Cerkvi*, in *Put'* 2 (1926), S. 58; *L'Orthodoxie*, S. 104. Vgl. *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941), S. 198-199.

logie lebe, während sie an der Oberfläche durch die universale Ekklesiologie wie durch die heutige kirchliche Organisation verdunkelt sei (1), diese Behauptung erinnert an ähnliche Gegenüberstellungen Florovskijs, durch die er auf dem ersten Kongreß für orthodoxe Theologie zu Athen im Jahre 1936 die heutige Lage der russisch-orthodoxen Theologie verständlich machen wollte. Er führte damals aus: « Darin liegt der ganze Sinn des russischen religiösen Daseins: In den Tiefen und in den geheimsten Falten kirchlicher Erfahrung wird der *Glaube* unberührt beibehalten. In der stillen Versunkenheit in Gott, in der Gebetsordung, im Mönchtum bewahrt die russische Seele den alten strengen väterlichen Stil, lebt in der ganzen unberührten und ungeteilten Fülle der ' Sobornost ' und der Überlieferung. In dieser geistigen und Gebetstiefe ist noch immer der alte Glaube, ' der apostolische, der väterliche Glaube ', immer noch die alte, östliche und byzantinische Orthodoxie. Aber der *Gedanke* hat sich abgetrennt, sich losgelöst von den Tiefen, ist zu spät zu sich selbst und zum Bewußtsein seiner unheilvollen Losgelöstheit zurückgekehrt. Die Schwankungen des Gedankens haben die Einheitlichkeit des Glaubens nicht zerstören können: Die *Rechtgläubigkeit* ist unverändert geblieben » (2).

Man kann nun an die ekklesiologischen Thesen Afanas'evs mit immanenter Kritik herantreten, d. h. auf Grund seiner eigenen Prinzipien, oder sie vom traditionellen katholischen wie orthodoxen Standpunkt aus beurteilen. Wir begnügen uns dabei mit einer Stellungnahme zu den hauptsächlichen Punkten, da es im Rahmen unseres Artikels unmöglich ist, auf alle, oftmals mit Scharfsinn und in anregender Weise vorgebrachten Einzelheiten einzugehen.

Es lassen sich in Afanas'evs Ekklesiologie manche Unklarheiten oder Unausgeglichenheiten feststellen. So lehnt er einerseits entschieden den römischen Primat als Rechts- oder Machtprimat ab und betont einmal mit Nachdruck: « Wenn es in der Kirchengeschichte jemals eine Epoche gegeben hat, wo die Formel *Roma locuta, causa finita* der Wirklichkeit entsprach, dann ist es wohl zur Zeit, da die römische Kirche keinerlei juridische Gewalt besaß » (3).

(1) *La primauté*, S. 62-63; 63-64.

(2) G. Florovskij, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*, *Procès-Verbaux*, S. 212-231; 229. Vgl. *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941), S. 154-155.

(3) *La primauté*, S. 54.

Andererseits aber bringt er eine Reihe von Tatsachen und Erwägungen vor, die sehr wohl die Notwendigkeit eines Rechtsprimates geschichtlich wie theologisch erweisen. So urteilt Afanas'ev über Cyprian: « Er sah, daß die *concors numerositas* nur ein Ideal war und daß es im empirischen Leben wohl eine *numerositas* gibt, aber ohne Eintracht, denn die *concors numerositas* ist ohne Haupt nicht zu verwirklichen » (1). Ganz in derselben Richtung bewegen sich die bei Afanas'ev anschließenden Feststellungen und Überlegungen. Er meint, daß Christus unsichtbares Haupt der Kirche ist, gäben auch die Verteidiger eines universalen Primates zu; und er fragt: wenn Christus als unsichtbares Haupt ein sichtbares Haupt ausschließe, warum dies denn nicht auch in der örtlichen Kirche der Fall sei: « Wenn es in der universalen Kirche keinen Primat gibt, warum lassen wir dann einen partiellen Primat innerhalb der Grenzen der autokephalen Kirche zu? Das Haupt einer autokephalen Kirche offenbart ihre Einheit; wie drückt sich dann, bei Abwesenheit eines universalen Primats, empirisch die Einheit der ganzen orthodoxen Kirche aus? » (2). Dann skizziert Afanas'ev Cyprians Lehre über die Konzilien und urteilt: Die « concors numerositas » der Bischöfe offenbart sich natürlicherweise im Konzil, wo ihre Eintracht einen Ausdruck finden muß. Diese Einmütigkeit bleibt aber ohne Recht nur ein Ideal ohne realen Wert: wer setzte dann die Konzilsbeschlüsse in die Wirklichkeit um? (3). Eine solche juridische Grundlage existierte aber nach Afanas'evs Meinung zur Zeit Cyprians noch nicht. Doch wer beruft — so fragt er weiter — die Konzilien, wenn niemand einen Primat innehat? Konzile setzen einen Primat voraus, da jemand sie einberufen muß. Die ökumenischen Konzilien standen nämlich einerseits « an der Spitze » der Kirche, betrachteten sich aber andererseits nicht als leitendes Organ der Kirche. Ohne Zweifel war das ökumenische Konzil die höchste Einrichtung der Kirche, entschied dogmatische Fragen, setzte die Grundprinzipien der kirchlichen Organisation und Disziplin fest. Um aber wirklich an der Spitze zu stehen, hätten die ökumenischen Konzilien eine beständige Einrichtung sein müssen (4). Der Kaiser mußte das ökumenische Konzil be-

(1) Ebenda, S. 18.
(2) Ebenda.
(3) Ebenda, S. 18-19.
(4) Ebenda, S. 20.

rufen. Er — der römische oder byzantinische Kaiser — war in einem bestimmten Sinne Haupt der Kirche des Reiches. Doch handelte es sich nicht um einen rein kirchlichen Primat. « Als durch die Macht der Ereignisse das ökumenische Konzil eine rein kirchliche Angelegenheit geworden war, konnte es nur da einberufen werden, wo in der Tat der Primat bestand: so fuhren im Westen die Konzilien fort zu existieren selbst nach der Trennung der Kirchen, denn der Primat des Bischofs von Rom war dort fest begründet. In unseren Tagen sind alle Versuche, ein allorthodoxes Konzil (1) einzuberufen, gescheitert; und es ist wenig wahrscheinlich, daß ein solches Konzil jemals wird einberufen werden. Der Grund liegt in der Abwesenheit eines Primates, der von allen orthodoxen Kirchen anerkannt würde. Es gibt kein allorthodoxes Haupt der Kirche; und infolgedessen ist die Einberufung eines Konzils tatsächlich unmöglich » (2). Würden sich die Häupter der autokephalen Kirchen darin einig, daß sie einem der Patriarchen die Einberufung eines Konzils gestatteten, so würde er damit als Primas der orthodoxen Kirche anerkannt (3). Afanas'ev will die Frage beiseitelassen, ob der Patriarch von Konstantinopel das Recht besaß, ein ökumenisches Konzil einzuberufen, er stellt nur fest, daß der Patriarch tatsächlich nie ein solches Konzil einberufen hat (4). Afanas'ev gesteht sogar: « Ich muß noch einmal bemerken, daß es abwegig ist, gegen den Primat das konziliare Prinzip ins Feld zu führen » (5). Dazu kommt, daß er die Auffassung der orthodoxen Theologie vom Patriarchen als « primus inter pares », als eines Ersten unter Gleichgestellten kritisiert: Diese — allgemein angenommene — Formel ist irreführend. Sie läßt sich schwer aus der Geschichte der orthodoxen Kirche stützen; denn die Bischöfe betrachteten sich nicht als dem Patriarchen gleich noch dieser sich als den Bischöfen gleich. Wie kann man denn auch von Gleichheit sprechen, wenn der Patriarch Rechte besitzt, die den anderen abgehen? (6).

(1) Die Zusammenkünfte aller Orthodoxen auf Rhodos haben bisher nur den Charakter von « panorthodoxen Konferenzen » oder « panorthodoxen Synoden ».

(2) *La primauté*, S. 20-21.

(3) Ebenda, S. 21.

(4) Ebenda.

(5) Ebenda.

(6) Ebenda.

IV.

Eine Kritik an der Kirchenauffassung Afanas'evs vom Standpunkt der katholischen Theologie aus wird sodann zum Teil mit der Kritik orthodoxer Theologen zusammenfallen, schon deshalb, weil ja nach Afanas'ev katholische wie orthodoxe Theologen zumeist Anhänger der « universalen Ekklesiologie » sind. Wir schließen der Übersichtlichkeit halber unsere Kritik an die oben dargelegten 14 Grundthesen der Ekklesiologie Afanas'evs an ([1]). Selbstverständlich lassen sich diese Grundthesen auch in anderer Weise zusammenstellen oder zählen.

1. Ein erstes schwerwiegendes Bedenken gegen Afanas'evs Kirchenkonzeption erhebt sich wegen der Behauptung, daß in der Kirche eine falsche Ekklesiologie entstanden sein soll und sich weit verbreitete, daß sie sogar die kirchliche Organisation beeinflußt habe. Zwar sucht er seine vermeintliche Feststellung dadurch zu mildern, daß er zwischen Tiefen des orthodoxen Bewußtseins und Oberfläche unterscheidet. Doch wie sollte eine so tiefgreifende Änderung in der Ekklesiologie nicht auch die Tiefen des kirchlichen Bewußtseins in Mitleidenschaft gezogen haben? Ist in der wahren Kirche Christi eine solche Änderung in den Prinzipien ([2]), wie Afanas'ev sie beschreibt, möglich und mit Christi Verheißung, daß er die Kirche immerdar stützt und ihr beisteht (Matth. 16,18; 28,20), vereinbar? Ist es möglich, daß in der Kirche die wahre Ekklesiologie nach einigen Jahrhunderten durch eine abwegige ersetzt und dann neuerdings wiederentdeckt werden kann oder daß sie durch die offizielle Theologie — die sich ja unter der Obhut des kirchlichen Lehramtes bildet — und eine spätere Struktur überdeckt wird? Für den katholischen Theologen, der wohl um die gewaltigen, wenn auch nicht wesentlichen strukturellen Veränderungen weiß, die im Verlauf der Geschichte eingetreten sind ([3]), ist es nicht möglich, in der wahren Kirche Christi solche strukturelle Änderungen zuzulassen, wie sie beispielsweise in der russischen Kirche statthatten von der Zeit Peters des Großen bis zur

([1]) Siehe oben S. 26 ff.

([2]) *La primauté*, S. 26.

([3]) Vgl. dazu unsere Studie: *Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnisses vom Senfkorn, Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961), S. 362-386.

russischen Revolution von 1917, da das Patriarchat durch den Heiligen Synod ersetzt blieb. Dieser Zustand wird übrigens auch von den orthodoxen Theologen zumeist als antikanonisch betrachtet.

2. Afanas'evs eucharistische Ekklesiologie beruht zutiefst auf einer übersteigerten Identität zwischen örtlicher Kirche, eucharistischer Versammlung, Christi wahrem Leib und seinem mystischen Leib, ja zwischen örtlicher Kirche und universaler oder Gesamtkirche. Bezüglich dieser Gegebenheiten handelt es sich zumeist nicht um eine volle, sondern nur um eine unvollständige, eine inadäquate Identität. Christi Leib im ersten und vollen Sinne des Wortes, d. h. der persönliche Gottmensch, ist das Haupt seines mystischen Leibes, nicht der ganze mystische Leib. Örtliche Kirche und eucharistische Versammlung fallen nicht vollständig zusammen. Örtliche und universale Kirche sind nur inadäquat identisch. Die Kirche auf Erden ist nicht nur sakramentale oder eucharistische Gemeinschaft, sondern auch Glaubensgemeinschaft und Herde Christi des Guten Hirten (Joh. 10,1-18; 21,15-17) (1). In seinen die eucharistische Ekklesiologie betreffenden Schlußfolgerungen beachtet Afanas'ev zum Teil diese Unterscheidungen nicht. Beachtet müßte auch der Umstand werden, daß Christus in der Eucharistie nicht in seiner menschlichen Gestalt, wie einst auf Erden, sichtbar ist, sondern verborgen unter den sakramentalen Gestalten, die er, und unter ihnen sich selbst, der Sorge und Obhut, dem Dienst, aber auch der Vollmacht seiner Apostel und ihrer Nachfolger anvertraut hat. So kann es in der Kirche doch eine Gewalt über den sakramentalen Christus geben, soweit Christus selbst dies bestimmt hat. Von hier aus gesehen steht auch einer Unterordnung der örtlichen Kirche nichts im Wege.

3. Afanas'ev behauptet zwar, daß Cyprian bei Aufstellung seiner Lehre von der Einheit der Kirche sich unbewußt von der Idee des römischen Imperiums leiten ließ (2). Sieht man aber näher zu, so bemerkt man, daß Afanas'ev diese seine Theorie nur sehr behutsam vorträgt. In der Tat läßt sich nicht erweisen, daß Cyprian die auf Recht begründete Einheit des römischen Imperiums auf die Einheit der Kirche übertragen habe. An sich wäre es zwar

(1) Vgl. *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart*, a.a.O., S. 271 ff.

(2) *La primauté*, S. 12,

nicht unmöglich, daß das römische Rechtsdenken — wie auch das Denken der antiken, heidnischen Philosophie — die christliche Ekklesiologie angeregt, gefördert, ihr zur Entfaltung verholfen habe. Doch würde dies gar nicht notwendig eine innere Abhängigkeit bedeuten, keine eigentliche Entlehnung. Erklärt doch u. a, Christus der Auferstandene selbst: « Mir ist alle Gewalt (*ἐξουσία*) gegeben im Himmel und auf Erden » (Matth. 28,18). Und diese Gewalt teilt er den Aposteln mit: « Darum gehet hin!... » (Ebenda, Vers 19-20). Und: « Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch » (Joh. 20,21). Was Christus seiner Kirche mitteilt, ist einerseits wahre Macht, Gewalt, ist wahres Recht; doch Macht, Gewalt und Recht von sehr verschiedener Art als rein irdisches, politisches oder staatliches Recht, da zwischen göttlichen und menschlichen Dingen zugleich Ähnlichkeit und Verschiedenheit waltet.

Ferner ist zu beachten, daß Afanas'ev, um seine eucharistische Ekklesiologie wirksam der universalen gegenüberstellen zu können, die Aussagen über die universale Ekklesiologie überspitzt. Nach dieser soll sich die Fülle der kirchlichen Güter nur in der Gesamtkirche finden; die örtlichen Kirchen sollen nur untergeordnete Teile, Einheit wie Katholizität, Apostolizität und Heiligkeit nur Prädikate der universalen Kirche sein. Dabei ist vergessen, daß nach Christus selbst und dem Apostel Paulus die Kirche sehr wohl ein ganzheitlicher Organismus ist. Dies aber hindert nicht, wie gerade die Wahl der verschiedenen Bilder und ihre Auslegung (Weinstock und Reben: Joh. 15,1-11; Leib und Glieder: Röm. 12,4-5; 1 Kor. 10,16-17; 12,12-30; Mann und Frau: Eph. 5,21-24) deutlich zeigen, daß der Teil — mag es sich nun um den Einzelchristen handeln oder um die örtlichen christlichen Gemeinschaften — doch mehr ist als nur ein Rädchen in einem Apparat, in einem Mechanismus oder einer Maschine, sondern etwas natürlich und übernatürlich Lebendiges, als Persönlichkeit oder Gemeinschaft sich selbst Bewußtes, in dem sich das Ganze zusammendrängt oder verdichtet, spiegelt oder abbildet, in dem das Ganze irgendwie, entweder wirklich oder wenigstens sinnbildlich, symbolisch enthalten ist. Im kirchlichen Organismus ist nicht nur der Teil hingeordnet auf das Wohl des Ganzen, sondern ebenso das Ganze für das Wohl aller einzelnen Teile da. Tatsächlich ist das Ganze — qualitativ oder quantitativ oder beides — mehr als ein Teil; doch ist eine lebendige Teilkirche oder örtliche Kirche

organisch mit dem Ganzen verbunden und nimmt an der Fülle des Ganzen lebendigen Anteil. So ist die Kirche auch in ihren Wesensmerkmalen einig, katholisch und apostolisch sowohl in ihrer Gesamtheit als auch in den örtlichen Kirchen, wenn immer sie in der Einheit der Großkirche verharren. Ebenso ist die Kirche sowohl als Ganzes wie in ihren einzelnen örtlichen Gemeinden heilig, weil sie eine heiligmachende Lehre verbreitet und über heiligende Gnadenmittel verfügt und weil es in der Kirche vielerorts und überall und stets Heilige gegeben hat und gibt.

4. Mit Recht stellt Afanas'ev den wesentlichen Zusammenhang zwischen sakramentalem eucharistischem Priesteramt des Bischofs und seinem Hirtenamt heraus; mit Recht weist er hin auf die Tatsache, daß der priesterliche Dienst des Bischofs die Grundlage bildet für sein Hirtenamt. Doch fallen « an der Spitze der örtlichen Kirche stehen » und « der Eucharistiefeier vorstehen » nicht einfachhin zusammen, da ja auch Priester die Eucharistiefeier vornehmen können. Ob in Jerusalem, angefangen mit dem Pfingsttag, als die Apostel noch beisammen waren, Petrus den Vorsitz beim Brotbrechen (vgl. Apg. 2,46) führte — was sehr wahrscheinlich ist — oder ob die Apostel der Reihe nach diesen Vorsitz führten, darüber wissen wir nichts im einzelnen.

5. Vom Standpunkt der katholischen Überlieferung und Theologie her gesehen schließen einander Rechtsprimat und Liebesvorrang gar nicht aus; ebensowenig universale und eucharistische Ekklesiologie; und ihre Gegenüberstellung, wie Afanas'ev sie vornimmt, ergibt sich aus einer Übersteigerung von zwei abstrakten Extremen, die der konkreten geschichtlichen und theologischen Wirklichkeit nicht entsprechen. Bemerken wir dazu noch, daß sich Afanas'ev, dessen Terminologie hier eine gewisse Unbestimmtheit aufweist (1), des öfteren in dem Sinne äußert, als ob es in der

(1) Im Russischen ist Macht, Gewalt « vlast' ». Wir haben auch das französische Wort « pouvoir », das von Afanas'ev mit den verschiedensten Schattierungen gebraucht wird (siehe z. B. *La primauté*, S. 18 oben), deutsch zumeist mit « Macht » wiedergegeben — nicht mit « Autorität », wie gelegentlich der deutsche Übersetzer von *La primauté* tut, noch auch mit « Vollmacht » —, weil bei Afanas'ev fast immer beim Gebrauch des Wortes « pouvoir » die Bedeutung von « Macht », » Gewalt » mitschwingt. « *Recht*mäßige Autorität » erscheint bei ihm als « *Rechts*autorität » und deshalb als *unrecht*mäßige Autorität. Dasselbe gilt bei ihm von rechtmäßiger Vollmacht.

Kirche überhaupt keine Macht oder Gewalt oder kein Recht gäbe (1), daß er aber an anderer Stelle eine Macht (« pouvoir ») nicht über die Grenzen einer örtlichen Kirche ausdehnen will, d. h. doch innerhalb einer örtlichen Kirche zuzulassen scheint (2). Afanas'ev sucht eine Lösung darin, daß er zwischen Macht und auf Recht begründeter Macht unterscheidet (3). Doch fragt sich gerade, ob es in der Kirche eine nicht auf Recht, letztlich auf göttlichem Recht begründete Macht gibt. Überdies gesteht Afanas'ev selbst, daß im Altertum der Begriff der Ehre und der Ehrenvorrangs mit dem der Macht verbunden war (4).

6. Afanas'ev scheint anzunehmen, daß Rom seit dem Ende des I. Jahrhunderts zuerst nur einen Liebesvorrang, dann aber seit Nicäa auch einen Machtprimat ausgeübt habe (5). Nicäa leitet aber erst die Epoche der alten ökumenischen Konzilien ein. Es ist daher nicht klar, wie Afanas'ev dann andererseits behaupten kann, zur Zeit der ökumenischen Konzilien — d. h. vom ersten bis etwa zum zweiten Konzil von Nicäa — habe es keine Macht einer Kirche oder von Kirchen über andere Kirchen gegeben (6). Er fügt zwar hinzu, daß es eine solche Macht damals « genau genommen » (« à strictement parler ») (7) nicht gegeben habe. Doch kann man aus der alten Kirchengeschichte mit Deutlichkeit zeigen, daß die örtlichen Kirchen wirklich von der Regionalkirche und von der Gesamtkirche abhängig waren, daß es also eine solche auf Brauch und Recht begründete Gewalt über die einzelnen örtlichen Kirchen tatsächlich gegeben hat (8). Die Kirchen wurden nicht nur durch Liebe und Eintracht geeint, sondern auch durch Macht und Recht (9).

(1) *La primauté*, S. 17-18; 32-33; 61-62.

(2) Ebenda, S. 34.

(3) Ebenda, S. 17-18; 61-62; vgl. 32-33.

(4) Ebenda, S. 32.

(5) Ebenda, S. 60.

(6) Ebenda, S. 32.

(7) Ebenda.

(8) Siehe dazu u. a. Wilhelm DE VRIES S. J., *Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* (1963), S. 263-277, Hans GROTZ S. J., *Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia* (325), *Orientalia Christiana Analecta* 169, Rom 1964, u. a. S. 77-78; vgl. dazu die Besprechung von W. DE VRIES in *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964), S. 281-285.

(9) Zwar gibt Afanas'ev zu, daß der Patriarch Rechte besitzt, die den anderen Bischöfen abgehen und daß man deshalb nicht von Gleichheit

Die alte «communio» der Kirchen schließt weder das Recht noch den römischen Rechtsprimat aus (1).

7. Es ist nicht einzusehen, warum eine Kirche, die über den anderen steht, deshalb außerhalb der Kirche stehen sollte. Nicht einmal Christus, der als Haupt die Kirche unendlich überragt, steht deshalb außerhalb der Kirche. Wenn der Familienvater über der Familie oder der Kaiser oder das Staatsoberhaupt über dem Staat und über dem Volk steht, so stehen sie deshalb doch nicht außerhalb. Über einer Gemeinschaft stehen besagt ja gar nicht, unter jeder Rücksicht über ihr stehen, schließt ja gar nicht jede Nebenordnung aus. Christus ist sowohl der Herr — und daher steht er über der Kirche — als auch das Haupt, das sowohl den anderen Gliedern des Leibes übergeordnet wie in gewisser Weise nebengeordnet ist. In diesem Sinne ist Christus unser Bruder (Joh. 20,17; Röm. 8,29; Hebr. 2,11-18). Aber das Haupt einer Gemeinschaft steht nicht einmal, insofern es übergeordnet ist, außerhalb, da ja gerade die Überordnung eine wesenhafte Verbundenheit mit den Untergebenen besagt. Das gleiche gilt nach katholischer Überlieferung von der Kirche Roms: sie ist als örtliche Kirche den übrigen örtlichen Kirchen nebengeordnet und als Kirche, die den universalen Primat innehat, steht sie über ihnen, aber deshalb in keiner Weise außerhalb der Kirche, um so weniger als diese Über- und Unterordnung auf Christi Anordnung zurückgeht. Und wenn der Bischof von Rom als Bischof einer örtlichen Kirche neben den anderen Bischöfen steht, kann er doch zugleich als Nachfolger Petri über ihnen stehen, ohne sich deshalb außerhalb des Kollegiums der Bischöfe zu befinden oder das Amt der Bischöfe überflüssig zu machen oder zu absorbieren oder jede Konzilstätigkeit — auf örtlichen oder ökumenischen Konzilien — zu entwerten. Die Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils

reden kann (*La primauté*, S. 21). Doch zieht er aus einer solchen rechtlichen Ungleichheit nicht die Folgerung, daß jedes Recht den anderen einschränkt und unter dieser Rücksicht abhängig macht.

(1) Siehe dazu: L. HERTLING S. J., *Communio, Chiesa e Papato nell'Antichità Cristiana*, Rom 1961, S. 22 ff.; 32 ff.; 36 ff. (zuerst deutsch veröffentlicht unter dem Titel: *Communio und Primat* in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Band VII, Rom 1943); und neuerdings: GIUSEPPE D'ERCOLE, *Communio – Collegialità – Primato e Sollicitudo omnium Ecclesiarum dai Vangeli a Costantino*, Rom 1964.

zeigen mit großer Anschaulichkeit, daß neben und unter dem Papst das Kollegium der Bischöfe — wie es in alter, neuer und neuester Zeit war — seine große und wichtige Aufgabe haben kann und hat. Es liegt auch kein Widerspruch darin, daß ein Ortsbischof, der als Haupt seiner Diözese in der Nachfolge irgend eines Apostels steht, den Stuhl Petri innehat, insofern er vom Nachfolger Petri, dem Bischof von Rom, Vollmachten erhalten kann, die über seine örtliche bischöfliche Regierungsgewalt hinausgehen. Man mag — neben der Tatsache, daß jeder Bischof als Glied des Bischofskollegiums mitbeauftragt und mitverantwortlich ist für die Gesamtkirche — in einer solchen Fähigkeit jedes örtlichen Bischofs — und noch mehr in der späteren Einrichtung der Apostolischen Vikare oder Präfekten in den Missionsgebieten — eine der theologischen Grundlagen sehen für die metropolitane oder patriarchale Unter- und Überordnung, die sich im christlichen Altertum spontan ergeben hat. Die « pontifikale » Ekklesiologie — wie Afanas'ev sie nennt — führt also in Wirklichkeit gar nicht zur Aufhebung des konziliaren Prinzips (1). Noch viel weniger verschwindet in dieser pontifikalen Ekklesiologie der Primat selbst, da eben die Vielheit der Bischöfe bleibt, wie auch wieder das gegenwärtige Konzil zur Genüge bewiesen hat. Nicht

(1) Darüber schrieb der russische Schriftsteller Vasilij V. Rozanov (1856-1919) im Jahre 1906: « Man darf die gewaltige Entwicklung der 'Verpersönlichung' im abendländischen Christentum nicht verwechseln mit einem Fehlen der Sobornost'; im Gegenteil, in allen schwierigen Augenblicken oder in Augenblicken, da Neues, eine neue Daseinsphase kam, versammelte sich der Katholizismus zu Konzilien, deren Namen in der ganzen Welt bekannt sind. Und obschon die Päpste sich jetzt für unfehlbar verkündigt haben, für 'unfehlbar ex cathedra in der dogmatischen Sphäre', — so kann man doch fast mit Sicherheit voraussehen, daß sie auch in Zukunft nicht aufhören werden, in zweifelhaften Augenblicken oder in feierlichen Augenblicken, 'Konzilien' zu versammeln, um in ihnen wie an der Quelle Kraft zu schöpfen, Belebung, Schönheit und Einfluß, die man in dumpfen und finsteren Kanzleien nicht finden kann, wo die Sichtbarkeit vor aller Welt, wo ewiges Gedächtnis fehlt. Sie sind zu weise, um sich auch nur das geringste Kleinod aus den Händen gleiten zu lassen: es besteht nämlich kein Zweifel, daß die Konzilien nicht nur für den Katholizismus im allgemeinen, sondern auch für die sie leitenden Persönlichkeiten der Päpste eine ungewöhnliche Blüte und Belebung brachten ». *Okolo cerkovnych sten* (« An der Kirchenmauer »), Band II, Petersburg 1906, S. 210.

der Rechtsprimat als solcher führt in der Kirche zu einem « ekklesiologischen Vakuum », sondern nur ein Rechtsprimat, der nicht zugleich Liebesprimat und Dienst des « servus servorum Dei » wäre.

Was von der Kirche Roms gesagt wurde, läßt sich auch auf die östliche wie westliche kirchliche Hierarchie anwenden: Wenn sich eine örtliche Kirche auf Grund rechtmäßiger Gewohnheit oder der Kanones als Sitz eines Metropoliten oder Patriarchen über die anderen örtlichen Kirchen eines Gebietes oder einer Gegend stellt, so gerät sie dadurch keineswegs ins Schisma, in die Trennung von der Kirche. Warum sollte sie auch deshalb aus dem Verbande der örtlichen Kirchen ausscheiden? Durch ihre Sonderstellung wird eine solche Kirche, die einerseits Glied neben den anderen Gliedern ist, andererseits bevorzugtes Glied im Gesamtorganismus. Was vom Einzelchristen in einer Diözese oder in der Gesamtkirche gilt, gilt auch von den Einzelkirchen in gehöriger Entsprechung. Schreibt doch Paulus: « Wenn der Fuß sagte: ' Ich bin nicht Hand und gehöre darum nicht zum Leibe ', so gehört er doch zum Leibe. Wenn das Ohr sagte: ' Ich bin nicht Auge und gehöre darum nicht zum Leibe ', so gehört es doch zum Leib » (1 Kor. 12,15-16). Ebensowenig, wie nur die bevorzugten Glieder zum Leibe gehören und in ihm sind, gehören nur die einfachen, schwächeren, geringeren Glieder allein innerlich zu ihm (vgl. 1 Kor. 12,22 ff.). Ohne rechtmäßige Über- und Unterordung gibt es überhaupt keine Ordnung, sondern nur Zwiespalt (vgl. abermals 1 Kor. 12,25).

8. Selbstverständlich ist der Zweck von Berufungen einer örtlichen Kirche an die Primatskirche, der, sich selbst zu finden und die Stimme der Kirche zu hören. Doch hört die Stimme der Kirche, wer sich der rechtmäßigen Autorität unterwirft: « Wer euch hört, der hört mich » (Luk. 10,6), sagt Christus. Und dies gilt nicht nur von allen Gläubigen im Verhältnis zu den Aposteln, sondern in besonderer Weise von den Aposteln in ihrem Verhältnis zu Petrus, von den Nachfolgern der Apostel, den Bischöfen, in ihrem Verhältnis zum Nachfolger Petri (vgl. Joh. 21,15-17). Die Appellationen in der alten Kirche unter Ausschaltung des Rechtes zu erklären wirkt nicht nur gekünstelt, sondern wird den geschichtlichen Tatsachen nicht gerecht.

9. Wir stimmen mit Afanas'ev darin überein, daß wir Anachronismen und jede Fälschung der geschichtlichen Perspektiven

zu vermeiden suchen, daß wir keine aprioristischen Begriffe über die geschichtliche Wahrheit stellen wollen. Doch läßt sich das vielfach bruchstückartige Material der alten Kirchengeschichte nur zu einem Gesamtbild, zu einem Mosaik zusammenstellen, wenn man die einzelnen Steinchen im Lichte einer einheitlichen Auffassung betrachtet, der katholischen, orthodoxen, protestantischen oder irgend einer anderen Kirchenauffassung, die aber nicht alle zugleich richtig sein können. Vom katholischen Standpunkt her gesehen ergibt sich nun, daß Afanas'ev nicht nur a priori die Primatsdeutung der geschichtlichen Tatsachen ausschließt, sondern zwei Extreme — « universale » und « eucharistische » Ekklesiologie — einander entgegenstellt, die es als solche Extreme in der Kirchengeschichte der Vergangenheit nicht gegeben hat, und daß er seine Auffassung von der eucharistischen Ekklesiologie nicht aus dem Gesamtbefund des historischen Materials abgeleitet hat, sondern nur aus einer Reihe seiner Aspekte, die dann verabsolutiert werden. Z. B. schließt er aus einer anders als später geübten relativen Autonomie oder Unabhängigkeit der örtlichen Kirchen, daß sie schlechthin autonom und unabhängig gewesen seien.

Ferner behauptet Afanas'ev, aus der universalen Ekklesiologie folge mit logischer Notwendigkeit der Rechtsprimat, aus der eucharistischen Ekklesiologie aber ein Liebesvorrang. Daß es in der Gesamtkirche ein sichtbares Haupt gibt, wie in der örtlichen Kirche den Bischof, das mag angemessen sein, läßt sich aber aus dem Begriff der universalen Kirche nicht mit Notwendigkeit ableiten. Entscheidend ist hier nur der positive Willensakt Christi, der einen einzigen obersten Bischof in der Kirche eingesetzt hat. Christus hätte auch in der universalen Kirche ein Patriarchenkollegium oder mehrere Bischöfe an die Spitze setzen und auf diese Weise die Kirche durch seinen Beistand vor Irrtum und Untergang bewahren können. Ohne Zweifel besteht auch zwischen der Eucharistie, dem Sakrament der Liebe und einem Liebesprimat ein innerer Zusammenhang, doch kein absolut notwendiger. Vor allem aber ist zu bemerken, daß Liebe und Recht, genau wie Liebe und Gebot, einander nicht ausschließen, sondern nach dem Worte des Herrn miteinander verbunden sind: « Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt » (Joh. 14,21); « Dies ist mein Gebot: Liebt einander, wie ich euch geliebt habe » (Jo. 15,12; 17).

10. Nach Afanas'evs Meinung fehlte der Urkirche die Idee des Primates, weil es damals die Idee der Gewalt über örtliche Kirchen noch nicht gegeben habe. Übten nicht, wie die Apostelbriefe und die Apostelgeschichte dartum, die Apostel, vor allem Petrus und Paulus, ihr Apostelamt, das Christus ihnen mit allen nötigen Vollmachten übertragen hatte, auch über die Kirchen der Diaspora aus, in Kirchen, die sie nur von Zeit zu Zeit besuchten, oftmals aber aus der Ferne leiteten? Die Autorität, von denen die Apostelbriefe berichten, unter Ausschluß von Recht und Amtsgewalt erklären wollen, geht nicht an. Wenn nun in der Urkirche doch die Idee von einer Gewalt über örtliche Kirchen existierte, konnte auf Grund von Matth. 16,17-19, wo der Herr von seiner Kirche schlechthin, ohne Einschränkung spricht, sehr wohl auch die Idee der universalen Kirche vorhanden sein. Und in der Tat findet sich diese Idee von der Kirche schlechthin, die für alle Menschen bestimmt ist, nicht nur klar im Evangelium, so gerade in Matth. 16,17-19, so auch in Joh. 21,15-17, wie auch bei Paulus. Man betrachte nur einmal z. B. Eph. 1,22-23 (« Gott, der Vater... hat ihn — Christus — als Oberhaupt der Kirche gegeben, die eben sein Leib ist ») oder Eph. 2,21 (Christus Jesus, ist der Eckstein des ganzen Baues, eines heiligen Tempels im Herrn.), Eph. 4,15-16 (Von Christus dem Haupt wird der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten.), Eph. 5,23 (Christus ist Haupt der Kirche — schlechthin —, er Erlöser des Leibes, d. h. eben der ganzen Kirche.); und man betrachte all diese Stellen im Lichte der vorhergenannten Evangelientexte. Wenn Afanas'ev versichert, die Idee der universalen Kirche sei dem Herrn bei Gründung der Kirche fremd geblieben und sie finde sich auch bei Paulus gar nicht, noch auch bei den ersten apostolischen Vätern bis auf Cyprian, so können wir das nur in dem ganz eingeschränkten Sinne zugeben, daß nämlich die Idee der universalen Kirche nicht mit ausdrücklichen Worten genannt wird. Daraus folgt aber keineswegs, daß sie nicht vorhanden gewesen wäre. Denn sie liegt in den genannten Texten und manchen anderen nicht nur dunkel, sondern klar und deutlich eingeschlossen, ist gleichwertig, äquivalent in ihnen enthalten.

Es besteht auch keine Schwierigkeit, in Petrus sowohl den Fels wie das Haupt der Kirche zu sehen. Petri Dienst oder Amt ist sowohl passiv wie aktiv. Insofern Petrus auf dem Felsen Christus aufruht, mag ich seinen Dienst passiv nennen, insofern er

aber selbst als Fels die ganze Kirche stützt und trägt — mehr als einmal ist Petrus in der christlichen byzantinisch-slavischen Kunst als Träger des Gebäudes der Kirche abgebildet worden [1] —, ist sein Dienst aktiv wie beim Öffnen und Lösen, Binden und Schließen, wie beim Weiden der Herde Christi. Zwar gibt Afanas'ev zu, daß Petrus einen einzigartigen Dienst ausgeübt hat und daß er der Fels in der Kirche war und bleiben wird, doch versteht er dies — im Anschluß an O. Cullmann — in dem Sinne, daß Petrus nur einmalig Fels blieb, dadurch daß er als erster am Pfingsttage der Eucharistiefeier vorstand, nicht aber als der Erstapostel sein Amt in einer Reihe lebendiger Nachfolger im Verlauf der Kirchengeschichte fortsetzte [2].

11. Afanas'ev behauptet auf der einen Seite, man könne nicht zur Kirche im allgemeinen gehören, man müsse zu einer örtlichen Kirche gehören [3]. Andererseits meint er, keiner der Apostel sei Bischof einer von ihm gegründeten Kirche gewesen [4]. Aus beiden Sätzen zusammen würde folgen, daß die Apostel in jener örtlichen Kirche, zu der sie gehörten, nicht als Bischöfe weilten oder daß sie, wenn sie wirklich als Bischöfe fungierten, Bischöfe einer von ihnen nicht gegründeten Kirche gewesen wären. Stimmt dies aber? Warum sollte Paulus, z. B. bei seinem ersten Aufenthalt in Korinth, nicht anderthalb Jahre lang (vgl. Apg. 18,11) und bei seinem ersten Aufenthalt in Ephesus — vor dessen Ältesten, die auch Vorsteher genannt werden, er seine bekannte Abschiedsrede hielt (Apg. 20,17 ff; 28) — nicht zwei Jahre (vgl. Apg. 19,10) dort Bischof gewesen sein? An sich konnte Paulus sowohl Ortsbischof von Korinth oder Ephesus sein und zugleich als Apostel etwas Ähnliches wie Oberbischof oder Überbischof. Ist nicht die spätere hierarchische Abstufung der Eparchien oder Diözesen mit ihren monarchischen Bischöfen, Erzbischöfen, Metropoliten und Patriarchen u. a. gerade aus dem Umstand theologisch, vielleich auch geschichtlich zu erklären, daß die Bischöfe als Nachfolger des

(1) Siehe darüber z. B. F. Grivec, *De exegesi S. Cyrilli Thessalonicensis*, in *Orientalia Christiana Periodica* 20 (1954), S. 137-150; besonders das Kapitel: *S. Petrus portat Ecclesiam*, S. 139 ff. mit Abbildungen.

(2) Afanas'ev, *Ap. Petr i Rimskij episkop*, a.a.O. besonders S. 16; 22; 27.

(3) *La primauté*, S. 42.

(4) Ebenda, S. 41.

Kollegiums der Apostel in verschiedener Abstufung in deren Amt eintraten, nur als Ortsbischöfe oder auch als Bischöfe über eine Provinz oder Gegend?

12. Auch gegen Afanas'evs Auslegung der Primatstexte der Urkirche lassen sich manche Einwendungen vorbringen. So schließt er aus dem Titel das Briefes, den Klemens von Rom an die Korinther schrieb: « Die Kirche Gottes in Rom an die Kirche Gottes in Korinth » auf vollständige Gleichheit beider Kirchen (1). Unter einer Rücksicht — als örtliche Kirchen — waren beide Kirchen gleich; doch hindert dies nicht, daß unter der Rücksicht des Primates die Kirche Roms höher stand. Zum Brief meint Afanas'ev außerdem, er äußere sich nicht über die Grundlage der Priorität Roms, nur wären die Apostel Petrus und Paulus genannt. Sind nicht tatsächlich diese beiden Apostel die Grundlage für den Vorrang Roms, auch wenn dies nicht ausdrücklich im Briefe gesagt ist? Nach Ignatius von Antiochien hat Rom einen Vorrang in der Liebe. Afanas'ev aber reduziert diesen Vorrang auf einen Vorrang vor den örtlichen Kirchen um Rom herum (2). Wenn Irenäus von einer Übereinstimmung aller örtlichen Kirchen mit Rom spricht, so meint Afanas'ev, eine solche Übereinstimmung im Glaubensbekenntnis sei im 2. Jahrhundert noch nicht möglich gewesen (3). Daher legt er das « convenire ad » (Adversus haereses III, 3,2) der lateinischen auf uns überkommenen Übersetzung aus im Sinne von « recurrere », « sich wenden an », « seine Zuflucht nehmen zu » unter Hinweis auf eine Parallelstelle bei Irenäus (III, 4,1) (4). Schließen sich denn notwendige Übereinstimmung im

(1) *La primauté*, S. 45.

(2) Ebenda, S. 47-48.

(3) Afanas'ev argumentiert an dieser Stelle gegen Pierre NAUTIN, der in seinem Artikel: *Irénée, Adv. haer. III, 3,2, église de Rome ou Eglise universelle?* (*Revue de l'histoire des religions* 151 (1957), Januar bis März) behauptet, an der klassischen Stelle sei nicht von der Kirche Roms die Rede, sondern von der universalen Kirche. Mit der Kirche übereinstimmen besage übereinstimmen mit der Überlieferung der Kirche, wie sie im Glaubensbekenntnis ausgedrückt sei, in den Entscheidungen der ökumenischen Konzilien, in den Schriften der Kirchenväter und des liturgischen Lebens. All dies habe es aber, ausgenommen Schrift und Tradition, im 2. Jahrhundert noch nicht gegeben. *La primauté*, S. 50-51. Gewiß gab es noch keine allgemeinen Konzilien, aber doch schon einen gemeinsamen Glauben, die apostolischen Väter und die Liturgie.

(4) *La primauté*, S. 52.

Glauben und Rekurs an die Primatskirche aus? Und ist eine Übereinstimmung im Glauben mit der Kirche Roms, ohne daß deshalb schon eine bestimmte Formel eines Glaubensbekenntnisses allgemeingültig war, im 2. Jahrhundert noch unmöglich gewesen?

13. Afanas'ev glaubt, daß der Rechtsprimat Roms mit sicheren Beweisen widerlegt werden könne. Doch sieht er die Beweise, die gewöhnlich von orthodoxen Theologen dagegen vorgebracht werden, nicht als stichhaltig an, ja, er unterzieht sie zum Teil einer treffenden Kritik [1]. Für letztlich entscheidende, den Primat ausschließende Argumente hält er die Gedankengänge seiner eucharistischen und der ihr entgegengesetzten universalen Ekklesiologie. Nun aber sind diese seine ekklesiologischen Ideen weder vom katholischen Standpunkt aus annehmbar noch auch sind sie von orthodoxer Seite — wenn man von einigen wenigen Theologen absieht — angenommen worden. Wir können zwar zugeben, daß in den Tiefen des orthodoxen Bewußtseins — wie auch des katholischen Bewußtseins — stets eine Ekklesiologie vorhanden war, deren Grundlage die Eucharistie als Opfer und Sakrament und die Eucharistiefeier als Mittelpunkt des kirchlichen Lebens bildete. Doch ist eine solche eucharistische Ekklesiologie zugleich wahrhaft universale Ekklesiologie und fällt nicht mit solchen Prinzipien dieser beiden Ekklesiologien zusammen, wie Afanas'ev sie faßt, eben im Sinne ihrer Ausschließlichkeit.

14. Richtig ist von Afanas'ev gesehen, daß der eigentliche Grund der Tragödie, der tragischen Trennung von Ost und West, im Rechtsprimate des Bischofs von Rom liegt, nicht aber in dem Sinne, als ob Rom einen Liebesvorrang in einen Rechtsprimat verwandelt hätte. Ein Liebesvorrang, wie er von Afanas'ev dargestellt wird, ist in seiner Unverbindlichkeit unvermögend, in der Kirche auf Erden mit ihren irdischen Lebensbedingungen Recht und Ordnung zu schaffen oder gar die verlorene Einheit wiederherzustellen. Die Lösung der zwischen Ost und West schwebenden Streitfrage besteht nicht in der Trennung von Recht, Amtsgewalt und Vollmacht von der Liebe, sondern in ihrer Synthese, nicht in einer Gegenüberstellung von eucharistischer und universaler Ekklesiologie, sondern in ihrer Verbindung. Sowohl die Rechts- wie die Liebeskirche ist als dieselbe Kirche Christi von ihrer Gründung

[1] Siehe z. B. oben S. 37-38.

an vorhanden. Nicht nur das Kirchenrecht, sondern auch die Karitas hat sich im Verlauf der Jahrhunderte entfaltet, ebenso wie die dogmatische und theologische Reflexion beständig Fortschritte macht und sich, entsprechend einer immer klarer werdenden Erkenntnis, die Struktur, das Brauchtum und die äußere Erscheinung der Kirche in zweitrangigen, nicht wesentlichen Dingen wandeln. Daraus folgt jedoch in keiner Weise, daß sich die Kirche oder Ekklesiologie in den Prinzipien oder wesentlich geändert habe.

(Schluß folgt.)

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Une collection syrienne de « prières entre les marmyata »

Selon les documents qui témoignent de la célébration de l'office divin aux IV-Ve siècles, le chant des psaumes était interrompu par la récitation de prières sacerdotales.

Cette pratique apparaît, pour les *offices cathédraux*, dans les descriptions d'Egérie (1), et elle se conserve dans les offices de souche palestinienne. C'est ainsi que, dans l'office du matin, par exemple, chaque psaume fixe est précédé d'une prière chez les Maronites (2), ou suivi d'une prière chez les Chaldéens (3). Chez les Syriens, ces prières précèdent aussi les psaumes, mais elles sont récitées seulement les dimanches, les fêtes du Seigneur et pendant le Carême (4). Dans le rite gréco-palestinien de Saint-Sabas on pourrait aussi identifier les prières qui correspondaient à chaque psaume ou cantique fixe de l'office du matin, mais cette tâche excéderait les limites de cet article (5).

Dans les *offices monastiques* aussi, la coutume antique était également d'interrompre la psalmodie par des prières, comme en témoignent le traité *de Virginitate* (6), s. Basile (7) et Cassien (8).

(1) *Journal de voyage*, ch. 24,8.10; éd. H. PÉTRÉ, *Sources Chrétiennes* 21, Paris 1948, pp. 194, 196.

(2) Avant les psaumes ou cantiques suivants: *Magnificat*, ps 63 (62), ps 91 (90), ps 51 (50), *Benedicite*, Laudes.

(3) Après les psaumes suivants: ps 100 (99), 91 (90), 104 (103) (seulement en Carême), 113 (112) (aux dimanches et fêtes), Laudes. Le ps 93 (92), processionnel, n'a pas de prière.

(4) Elles se trouvent dans le *Šḥima* éd. Charfet 1937, pp. 511-523.

(5) Elles se trouvent parmi les douze prières qu'on récite actuellement au début de l'orthros.

(6) Attribué par plusieurs à s. Athanase, ch. 20, éd. VON DER GOLTZ, *Texte und Untersuchungen* 29 [Neue Folge 14], Heft 2a, p. 55.

(7) *Lettre 207, aux clercs de Néo-Césarée*, 3; *PG* 32, 764.

(8) *De Institutis coen.* II, 5, 5; éd. PETSCHENIG, p. 22.

Des vestiges de cette pratique ont survécu dans les rites postérieurs. Ainsi, dans le Bréviaire chaldéen actuel (1), on trouve, précédant chaque *marmita* ou sous-section du psautier, une prière qui fait allusion au premier psaume de la marmita (2). Cette référence au seul premier psaume semble indiquer que les prières existant actuellement ne sont que le reste d'une collection plus large où chaque psaume était précédé d'une prière.

Une collection semblable, comportant une prière pour chaque antiphone du psautier, existait jadis à Constantinople, selon le témoignage du cod. *Coislin 213* (Euchologe a.D. 1027), édité par A. DMITRIEVSKIJ (3). Malheureusement, aucune collection de ce genre n'a encore été identifiée ou publiée.

Le rite syrien d'Antioche possédait aussi des prières destinées à interrompre la psalmodie. Elles ne sont plus en usage, mais de telles collections, sous le titre de « prières entre les marmyata », apparaissent dans les anciens sacerdotaux syriens.

Parmi ces collections, la plus ancienne que nous connaissions est celle conservée dans le cod. *Brit. Mus. Add. 17,129*, sacerdotal du VII-VIIIe siècle (4). On y trouve une série alphabétique lacuneuse de vingt-deux prières et, dans la section des funérailles, huit prières entre les marmyata, avec des lacunes aussi, pour l'office des défunts.

Une deuxième collection, très ancienne aussi, est contenue dans le cod. *Brit. Mus. Add. 14,518*, sacerdotal du IX-Xe siècle. Elle contient les séries suivantes:

1) Prières entre les marmyata, alphabétiques, pour Noël (onze prières, de *alap* à *kap*) et pour l'Epiphanie (onze prières, de *lamad* à *taw*) (fol. 91v-95r).

(1) Ed. P. BEDJAN, *Breviarium Chaldaicum*, I-III, Paris 1886-87. Reproduction anastatique, Rome 1938.

(2) Selon la disposition typographique, les prières sembleraient suivre les *marmyata*, cependant, la première prière précède la première *marmita*. D'autre part, leur contenu indique qu'elles appartiennent à la *marmita* qui suit, cf. J. MATEOS, *Lelya-Ṣapra*, Rome 1959, pp. 29-30.

(3) *Opisanie liturgičeskich rukopisej* II, *Euchologia*, Kiev 1901, p. 993: *ἔχειν δὲ αὐτὸν καὶ ἐν ἑτέρῳ βιβλιδαρίῳ εὐχὰς τῶν ἀντιφώνων τοῦ Ψαλτῆρος, ὡς στιχολογεῖ ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία, κατὰ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν οδ'* (Dmitrievskij: *ὁ δ'*), *καὶ τῶν ᾠδῶν εὐχὰς η', καὶ ἑτέρας εὐχὰς διαφόρους...*

(4) Nous avons décrit en détail les prières contenues dans ce ms. et dans le suivant dans l'article *« Sedre » et prières connexes dans quelques anciennes collections*, dans *OrChristPer* XXVIII (1962), pp. 241-245, 253-258.

2) Prières entre les marmyata, alphabétiques, pour les Rameaux (six prières, de *alap* à *waw*) et pour la Résurrection (six prières, de *lamad* à *pe*) (fol. 95r-97r).

3) Prières entre les marmyata du ṣapra, alphabétiques (huit prières, de *alap* à *ḥet*) (fol. 97r-97v).

4) Prières entre les marmyata, alphabétiques, pour une heure quelconque (vingt-deux prières, de *alap* à *taw*) (fol. 97v-103v).

5) Prières entre les marmyata, alphabétiques, pour une heure quelconque (vingt-deux prières, de *alap* à *taw*, mais avec lacunes) (fol. 103v-105r).

6) Prières entre les marmyata pour les martyrs (six prières, avec les initiales *ḥet, ṭet, yod, kap, lamad, nun*) (fol. 105r-107r).

7) Prières entre les marmyata, alphabétiques, pour les défunts (quinze prières, de *alap* à *semkat*) (fol. 107r-109v).

8) Prières entre les marmyata pour la Mère de Dieu Marie (cinq prières, avec les initiales *alap, mim, gamal, dalat, he*) (fol. 109v- 110v).

Les séries 4) et 7) sont attribuées à Mar Jean patriarche, c.-à-d. à Jean Ier « auteur des Sedre » (VIIe siècle).

La série 5) du cod. *Add. 14,518* (vingt-deux prières alphabétiques) coïncide en partie avec celle du cod. *Add. 17,129*. Comme l'un et l'autre manuscrit sont lacuneux précisément à ces endroits, seulement quatorze prières peuvent être comparées: *alap, bet, gamal, dalat* (?), *mim, nun, semkat, 'e, pe, ṣade, qop, reš, šin, taw*. De ces quatorze prières, six sont certainement identiques (*mim, semkat, qop, reš, šin, taw*). De la prière *dalat* il ne reste dans *Add. 14,518* que les deux premiers mots: *dilak Marya*; ces mots sont aussi le début de la prière *dalat* dans *Add. 17,129*, mais il sont trop communs pour permettre une identification sûre. Les sept prières qui restent diffèrent dans les deux mss. On voit donc que ces séries ne sont pas homogènes, et n'ont pas été nécessairement composées d'un seul jet. En fait, la longueur des prières au dedans d'une même série n'est pas toujours très uniforme [1].

Dans cet article, nous donnons le texte et une traduction latine assez littérale des trois premières séries du cod. *Add. 14,518*, espérant pouvoir bientôt publier le reste. Trois sortes de questions se posent à propos de ces prières, celles qui concernent le titre de la collection, celles qui découlent du texte des prières, et celles que pose le problème de leur utilisation dans l'office. Nous examinerons

[1] Dans la série de prières pour l'Epiphanie, p. ex., on peut constater l'existence de prières assez courtes (*lamad* et *mim*), à côté d'autres bien plus développées (*qop et taw*).

maintenant les questions soulevées par le titre, nous proposant traiter les autres lorsque tout le texte aura été publié.

Signification de « marmita ».

Le terme *marmita* désignait à l'origine une prière; c'est ainsi qu'il est encore utilisé dans l'office maronite (1). Mais on peut se demander quelle a été l'évolution sémantique du mot lui-même, par laquelle il est venu à désigner une prière. R. Payne-Smith (2) ne donne pas d'autre signification que *jaculatoria*, basée sur le sens su verbe *armi* (Aph'el de *rma*): *jecit, projecit, injecit, dejecit.* Il semble pourtant difficile d'appliquer le concept de *jaculatoria*, mot du latin ecclésiastique désignant seulement des invocations brèves, à une prière assez longue.

Nous proposons donc une autre interprétation du mot *marmita*, fondée elle aussi sur la signification du verbe *armi*. La locution *armi qala*, littéralement « jeter la voix », signifie en effet en syriaque « *extulit vocem* », « lever la voix » (3), ce qui dans le grec liturgique est exprimé par le verbe ἐκφωνεῖν; *marmita* pourrait être alors le substantif verbal de cette locution, correspondant au grec ἐκφώνησις, non nécessairement au sens d'une doxologie prononcée à haute voix pour terminer une prière dite en secret, mais au sens plus large d'un texte prononcé à haute voix après un temps de silence.

Cette signification cadre parfaitement avec la description faite par Cassien du mode d'exécution des prières entre les psaumes chez les moines d'Egypte: la prière était d'abord silencieuse, interrompue par une prostration; pour terminer la prière faite en silence, le président prononçait une prière à haute voix qui recueillait les prières individuelles (4).

D'autre part, la tradition monastique de la Syrie et de la Palestine avait eu ses racines en Egypte. Tel est du moins le témoignage de s. Jerôme, selon lequel ce fut s. Hilarion, disciple de s. Antoine, qui introduisit le monachisme en Syrie (5); Cassien parle dans le

(1) *Šḥimta*, éd. Beyrouth 1890, pp. 50, 123 et ailleurs.

(2) *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1901, col. 3928.

(3) *Ibid.*, col. 3926.

(4) *De Institutis* II, 7; éd. Petschenig, pp. 23-24.

(5) *Vita S. Hilarionis*, 3 (*PL* 23, 30): « Audiens autem tunc celebre nomen Antonii, quod per omnes Aegypti populos ferebatur, incensus

même sens ([1]). On peut donc sans témérité supposer que chez les moines syro-palestiniens l'exécution des prières entre les psaumes était la même que chez les moines d'Egypte. Le mot *marmita* aurait donc indiqué la prière à haute voix récitée par le président après une prière silencieuse entre deux psaumes.

Usages postérieurs du mot « marmita ».

Le mot *marmita*, qui désignait à l'origine la prière qui accompagnait le psaume ou la section de psaume, arrive à signifier, par extension, le psaume lui-même ou la section de psaume ([2]). Dans les plus anciens psautiers syriens, la rubrique *marmita* a cette signification.

Dans le cod. *Mus. Brit. Add. 17,110* (a.D. 600) ([3]), qui contient le psautier selon le texte de la Pšiṭta, les rubriques *marmita* semblent avoir souvent été grattées. Cependant, des psaumes ou des sections de psaumes consécutifs sont encore précédés de la rubrique *marmita*. Ainsi les psaumes suivants, cités d'après la numérotation des LXX, pour faciliter la comparaison avec d'autres psautiers: pss 76, 77,

---

visendi eius studio, perrexit ad eremum. Et statim ut eum vidit, mutato pristino habitu, duobus [*Ms.* tribus] fere mensibus iuxta eum mansit, contemplans ordinem vitae eius morumque gravitatem. ... reversus est cum quibusdam monachis ad patriam (Gaza Palaestinae)... Erat autem tunc annorum quindecim. Sic nudus, et armatus in Christo, solitudinem ... ingressus est ».

Ibid. 14 (*PL* 23,34-35): « ...certatim ad eum de Syria et Aegypto confluebant: ita ut multi crederent in Christum, et se monachos profiterentur. Necdum enim tunc monasteria erant in Palaestina, nec quisquam monachum ante sanctum Hilarionem in Syria noverat. Ille fundator et eruditor huius conversationis et studii in hac provincia fuit. Habebat Dominus Iesus in Aegypto senem Antonium; habebat in Palaestina Hilarionem iuniorem ».

([1]) Cf. J. MATEOS, *L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, dans *Oriens Christianus* 47 (1963), p. 64, note 23, et p. 68.

([2]) Le mot grec εὐχή et le latin *oratio* désignaient aussi parfois le psaume avec sa prière, cf. J. MATEOS, *La vigile cathédrale chez Egérie*, dans *OrChristPer* XXVII (1961), pp. 299-301.

([3]) Dans ce ms., il y a certainement des rubriques *šubḥa* et *marmita* ajoutées par une main plus récente, comme l'indique W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* I, Londres 1870, p. 117, mais souvent la rubrique *marmita* écrite par le scribe du ms. a été grattée avec plus ou moins de succès.

77 (52), 78; ps 118 (*alap*), 118 (*waw*), 118 (*yod*) (1); pss 138, 139, 140.

Le *Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus* (VIIe siècle) (2), qui suit la numérotation des LXX, présente la rubrique « marmita » pour indiquer les sections dans lesquelles sont divisés les psaumes trop longs pour être récités d'affilée: ps 9 (1-20, 21-38); ps 17 (1-24, 25-50); ps 36 (1-22, 23-40); ps 67 (1-17, 18-35); ps 68 (1-19, 20-36); ps 77 (1-22, 23-51, 52-72); ps 88 (1-24, 25-52); ps 103 (1-18, 19-35); ps 104 (1-22, 23-45); ps 105 (1-25^a, 25^b-48); ps 106 (1-21, 22-43); le ps 118 est divisé en six sections, chacune des quatre premières comprenant quatre lettres de l'acrostiche, chacune des deux dernières, trois lettres: 1-32 (ʾ-d), 33-64 (h-ḥ), 65-96 (ṭ-l), 97-128 (m-ʿ), 129-152 (p-q), 153-176 (r-t).

Ces divisions des psaumes en sections existent encore, sous le nom de *pasoqe*, dans le psautier chaldéen, sauf dans le cas du ps 118, qui est plutôt utilisé par strophes séparées.

Dans la Syro-hexaplaire, chaque marmita au dedans d'un psaume a son numéro d'ordre et on indique le nombre de versets (*petgame*) qu'elle contient. Ceci montre que le terme *marmita* désignait déjà la section du psaume. Le fait que la rubrique marmita précède la section psalmique, peut indiquer que la prière précédait la récitation du psaume, comme cela se fait dans le psautier chaldéen.

Le cod. *Mus. Brit. Add. 14,434* (VIIIe siècle), psautier hexaplaire (3), indique les marmyata comme l'Hexaplaire de Milan.

De la comparaison de ces psautiers on peut conclure que chaque psaume était considéré comme comportant une prière, et que celle-ci n'était souvent indiquée que dans le cas où un psaume, à cause de sa longueur, était divisé en sections, chacune comportant la récitation d'une prière.

Aux VII-VIIIe siècles donc, époque du *Add. 17,129* (première des collections de prières entre les marmyata mentionnées plus haut), ces prières étaient destinées à être intercalées entre les psaumes ou entre les sections d'un psaume.

C'est au IX-Xe siècles que le terme *marmita* prend une nouvelle signification: il désigne l'ensemble de deux groupes de trois psau-

(1) Aux trois endroits du ps 118, la rubrique *marmita* a été grattée, étant douteuse pour la strophe *yod*.

(2) Ed. A. N. Ceriani, in *Monumenta Sacra et Profana* VII, Milan 1874.

(3) Wright *Catalogue*, p. 35, remarque la division en *marmyata* des psaumes plus longs.

mes chacun, appelés *šubḥe* (Gloria); à cette époque donc, une marmita comprend en principe six psaumes (1).

Voici les divisions que présente le cod. *Mus. Brit. Add. 17,125*, psautier Pšiṭta du IX-Xe siècle, mutilé au début. Les numéros de psaumes en italiques indiquent la rubrique *marmita*, les romains, la rubrique *šubḥa*: un numéro entre crochets signale le psaume où une de ces rubriques serait de rigueur, mais qui est omise par le ms: pss 21, *24*, [28], *31*, 34, *36*, 37, *39*, 41, *44* (?), 46, [*49*], 51, *61*, 58, *61*, 64, [*67*], 68, *70*, 72, *74*, 77 (vers 1), *77* (vers 52), 79, *82*, 85, *88*, 89, *91*, 94, *97*, 101, *103*, 104, *105*, 106, *107*, 109, *112*, 114, *118* (alap), 118 (lamad), *119*, 125, *131*, 135, *138*, 141, *144*, 147. Une main plus récente a écrit *šubḥa* devant les pss 36 et 39, qui avaient déjà la rubrique *marmita*.

Le cod. *Mus. Brit. Add. 14,433*, psautier Pšiṭta du Xe siècle (2), suit la même division. Au début, où le codex précédent était mutilé, voici ses rubriques: pss 5 (main postérieure?), [*9*], 10, *15*, [17], *19*. Avant le ps 138 on a gratté la rubrique *marmita* et avant le ps 147, la rubrique *šubḥa*. A la fin du psautier, on écrit *marmita* avant le cantique de l'Exode et *šubḥa* avant celui du Deutéronome.

Pour terminer cet exposé sur l'évolution sémantique du mot *marmita*, il faut aller jusqu'à un passage du ch. 4, § 2 de l'Ethicon de Bar Hebraeus († 1286) (3). La marmita comprenait alors quatre *šubḥe*, c.-à-d., en principe, 12 psaumes. Le psautier entier était récité dans la journée, distribué dans les heures de l'office. Voici la traduction latine de ce passage:

De longitudine psalmodiae.

Est etiam [quaestio de] longitudine psalmodiae: consuetudo nunc vigens in omnibus monasteriis et coenobiis haec est, ut in [spatio] noctis et diei semel psallantur omnes psalmi, incipiendo in oratione matutina a capite [psalterii], et [illud] perficiendo in postremo servitio noctis.

Quia vero huiusmodi psalmodia, propter properationem, non fit cum intelligentia, sunt quidam homines virtuosi qui, praeter absolu-

(1) Chez les Chaldéens, par contre, *marmita* désigne le groupe de trois psaumes, équivalent du syrien *šubḥa*. Ce stade ne semble pas avoir existé chez les Syriens.

On voudra bien remarquer que lorsque nous parlons d'un *šubḥa* = trois psaumes, ce n'est qu'une simplification de l'état réel des choses. Le nombre de psaumes contenus dans un *šubḥa* varie selon leur longueur.

(2) Wright, *Catalogue*, p. 126, affirme globalement qu'une main postérieure a ajouté la division en *marmyata* et *šubḥe*. Les indications des *petgame* (versets) sont certainement d'une main postérieure, mais la plupart des rubriques mentionnées sont originales.

(3) Ed. P. Bedjan (texte syriaque), Paris 1898, pp. 48-50.

tionem [psalterii] quotidianam, adhuc singulis hebdomadis bis [illud] absolvunt in cellis suis.

Sunt etiam qui singulis hebdomadis semel [illud] absolvunt, et sunt qui singulis mensibus semel, et ita cum sensu placide psallunt.

Doctores autem rituum ecclesiasticorum diviserunt psalmos in quindecim marmyata:

Duae marmyata pro oratione matutina [1]: prima, pss 1-14 (13); secunda, pss 15 (14) - 25 (24).

Duae marmyata pro hora tertia: prima, pss 25 (24) - 36 (35); secunda, pss 37 (36) - 44 (43).

Duae pro hora sexta: prima, pss 45 (44) - 55 (54); secunda, pss 56 (55) - 67 (66).

Duae pro hora nona: prima, pss 68 (67) - 74 (73); secunda, pss 75 (74) - 82 (81).

Duae pro oratione vespertina: prima, pss 83 (82) - 91 (90); secunda, pss 92 (91) - 103 (102).

Una pro completorio: pss 104 (103) - 107 (106).

Et quatuor ultimae marmyata, i.e. [illae quae incipiunt] a ps 108 (107) [pss 108 (107) - 117], a ps 118 [pss 118 - 130], a ps 131 [pss 131 - 143] et a ps 144 [ps 144 - canticum Deut 32], pro quatuor servitiis noctis.

Illi autem qui singulis hebdomadis bis absolvunt [psalterium], quotidie per spatium hebdomadis quatuor marmyata psallunt: duas in nocte et duas in die; in dominica vero, sex marmyata: tres in nocte et tres in die.

Illi autem qui singulis hebdomadis [illud] semel absolvunt, quotidie per spatium hebdomadis duas marmyata psallunt: unam in nocte et unam in die; in dominica vero tres marmyata: duas in nocte et unam in die.

Illi autem qui absolvunt [psalterium] semel singulis mensibus, quotidie dimidiam marmita, i.e. duo « Gloria » (*šubḥe*) psallunt: unum in nocte et unum similiter in die.

Cette division du psautier en quinze marmyata et leur distribution dans les heures de l'office apparaît dans de nombreux psautiers: *Mus. Brit. Add. 17,256* (a.D. 1251), *Vat. syr. 536* (XIVe s.), *Mus. Brit. Add. 17,223* (XIVe s.), *Bodl. Libr. Hunt 250* (XIVe s.) [2],

[1] Dans les indications des marmyata, nous simplifions le texte de Bar Hebraeus, qui les indique ainsi: Duae marmyata pro oratione matutina: prima autem a « Beatus vir » (ps 1) usque ad « Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo » (ps 15 [14]); et secunda ab hoc (i.e. a psalmo « Domine, quis habitabit ») usque ad « Ad te, Domine, animam meam levavi » (ps 25 [24]). Et duae marmyata pro hora tertia: prima autem ab « Ad te, Domine » (ps 25 [24]) usque ad « Noli aemulari in malignantibus » (ps 36 [35]), etc.

[2] Dans ce ms., on destine une seule marmita à Sexte, mais trois

Bodl. Libr. Poc. 10 (XVe s.) [1], *Paris syr. 15* (a.D. 1533) [2], *Vat. syr. 10* (a.D. 1593), et ainsi jusqu'au XVIIIe-XIXe siècles: *Mingana syr. 452* (a.D. 1790), *Mingana syr. 462* (a.D. 1840).

Si l'on se demande la raison pour laquelle la marmita est arrivée à contenir douze psaumes, c'est vraisemblablement parce que les moines syriens ont voulu prendre comme unité psalmodique l'ancienne prescription égyptienne de la Règle de l'Ange [3].

91r ܬܘܒ ܨܠܘ̈ܬܐ ܕܒܝܢܬ ܡܪ̈ܡܝܬܐ ܕܒܝܢܬ ܠܠܝܐ ܘܒܝܢܬ
ܕܝܘܡܐ ܕܡܙ̈ܡܪܝܢ [4] ܥܠ ܐܠܦܒܝܬ

ܐ.. ܐܠܗܐ ܡܪܝܐ ܕܨܒܐ ܘܐܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ
ܡܬܟܫܦܢܐܝܬ. ܗܒ ܕܢܘܗܪܐ ܠܢ ܒ̈ܪܢܫܐ
5 ܫܝܢܐ ܘܫܠܡܐ ܒܥܠܡܐ ܘܒܥܠܡܝܢ. ܕܢܘܕܐ ܠܛܝܒܘܬܟ
ܕܠܘܬܢ ܗܫܐ ◆

ܒ.. ܒܝܕ ܡܬܓܠܝܢܘܬܟ ܡܪܝ، ܕܒܒܣܪ ܫܪܝܬܗ، ܠܥܠܡܐ
ܗܘܐ ܡܢ ܕܘܟ. ܘܒܥܘܪܬ ܦܘܠܚܢܐ ܒܬܘܒܐ ܘܗ̇
ܕܐܝܬܘܬܐ ܕܡܢ ܥܘܠܐ. ܘܗܒܬ ܠܢ ܕܢܘܕܐ ܘܢܫܒܚ
10 ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܐ ܕܠܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ◆

(1) Ce psautier, outre la division en *šubḥe* et *marmyata* propre à cette époque (une *marmita* = quatre *šubḥe*), présente encore l'ancienne rubrique *marmita* aux divisions de psaumes longs: pss 104 (103), 105 (104), 106 (105); au ps 118, il indique la première marmita au début du psaume, la troisième (à la strophe *ṭet*) et la cinquième (à la strophe *pe*), omettant la rubrique à la deuxième, quatrième et sixième strophes.

(2) Dans ce ms., les indications des heures de l'office auxquelles on récitait les sections du psautier sont seulement: *suttara* (au ps 104 [103]), *lelya* (au ps 108 [107]) et deuxième *tešmešta* du *lelya* (au ps 118); cette dernière indication est faite par une main différente.

(3) Cf. Cassien, *De Institutis* II, 5,5; éd. Petschenig, p. 22.

(4) Ms. ܕܡܙ̈ܡܪܝܢ.

92r ܓ.. ܟܠ ܡܪܝ، ܒܢ̈ܝܐ ܕܥܕ̈ܬܐ ܕܝܠܟ ‖ ܕܢܣܝܢ ܡܬܚܢܢܐܝܬ:
ܐܝܟܢܐ ܕܝܗܒܬ ܠܡܓ̈ܘܫܐ ܘܠܪ̈ܥܘܬܐ ܕܢܣܓܕܘܢ ܒܒܣܪ
ܒܥܐܕܐ ܕܡܘܠܕܟ . ܘܢܘܕܐ ܘܢܥܒܕ ܘܢܣܓܘܕ ܠܟ
ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܐ ܕܝܠܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ܀

ܕ.. ܕܫܠܝܐ ܒܟܪ̈ܝܐ ܘܐܠܗܐ ܡܬܘܡܝܐ : ܗܘ̇ ܕܝܗܒܬ 15
ܢܦܫܟ ܠܦܘܪܩܢܐ ܚܝ̈ܒܐ : ܘܐܬܬܠܝܬ ܒܒܣܪ ܚܝ̈ܒܐܝܬ
ܡܢ ܙܪܥܐ ܐܒܪܗܡ ܘܕܘܝܕ . ܚܘܒ ܠܓܢܣܐ ܕܝܠܢ ܡܢ
ܥܠ ܡܦܝܣܐ ܕܠܡܘܒܠܐ . ܐܝܟܢܐ ܕܢܘܕܐ ܠܡܫܝܚܘܬܟ
ܕܠܘܬܢ ܗܫܐ ܀

ܗ.. ܗܒ ܡܪܝܐ ܒܝܘܡܐ ܗܢܐ ܩܕܝܫܐ ܕܝܘܕܥܐ [1] ܠܡܫܝܚܘܬܟ 20
ܘܒܬܪ̈ܐ ܕܪ̈ܚܡܝܟ ܦܓܪ̈ܐ ܠ ܠܟܘܠ ܡܗܝ̈ܡܢܐ
ܦܪ̈ܘܩܐ ܕܝܠܟ ܗܫܐ ܀

ܘ.. ܘܠܐ ܟܢ ܐܝܟ ܕܒܪ̈ܝܐ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܒܗ ܡܘܠܕܐ
ܕܝܠܟ ܦܪܘܩ ; ܕܒܕܒܪܘܢ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܗܢܐ ܡܪܝܐ
92v 25 ܒܡܗܕܝܢܐ ܕܕܘܒܪ̈ܐ ‖ ܡܪ̈ܥܝܐ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܒܫܪܪܬܐ .
ܘܢܣܩܘܢ ܠܟ ܫܘܒܚܐ ܗܫܐ ܀

ܙ.. ܙܒ̈ܢܐ ܡܫܝ̈ܚܢܐ ܥܡ ܠܟ ܐܠܗܐ ܒܚܕ ܒܡܘܪ̈ܒܬܐ ܕܝܠܗ
ܕܐܒܐ ܗܢܐ ܕܡܘܠܕܟ ܕܒܒܣܪ ; ܐܝܟܢܐ ܕܟܡ ܒܢ̈ܝܐ
ܟܠܢܐ ܢܐܡܪܘܢ ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܐܠܗܐ ܒܡܪ̈ܘܡܐ . ܠܟ
30 ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ܀

ܚ.. ܚܝܠܐ ܕܝܠܟ ܥܡ ܡܪܝܐ ܠܟܠ ܡܫܝ̈ܚܐ ܘܐܠܗ̈ܝܐ ܘܡܫܒ̈ܚܝܢ
ܥܠ ܡܦܝܣܘܬ ܪ̈ܚܡܐ ܕܝܠܟ ܐܠܗܐ ; ܐܝܟܢܐ ܕܡܫܒܪܬ

[1] Le ms répète ܕܝܘܕܥܐ.

ܠܡܫ̈ܡܫܢܐ ܚܕ ܥܡ ܥܡܡܐ ܒܐܬܪܘܬܗܘܢ ܒܝܘܡܐ ܕܡܘܠܕܟ

ܕܒܣܝܡ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܘܕܐ ܘܢܫܒܘܚ ܘܢܣܓܘܕ ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ

35 ܘܠܪܘܚܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ✣

ܠ.. ܠܟܐ ܒܟܘܪܐ ܘܐܠܗܐ ܒܪܐ ܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ

ܘܡܠܟܐ ܒܒܣܪ ܠܦܘܪܩܢܐ ܕܝܠܢ. ܒܗ ܠܢ ܚܝܐ ܘܡܠܟܐ

ܘܚܕܘܬܐ ܠܐ ܡܬܡܠܠܢܝܬܐ ܕܗܪܟܐ ܒܝܘܡܐ

93r ܕܒܕܐܪܐ ‖ ܕܝܠܟ ܘܒܡܐܬܝܬܟ ܕܬܪܬܝܢ ܕܢܘܗܪܐ

40 ܠܟ ܗܫܐ ✣

.., ܡܘܟ ܐܠܗܢ ܕܐܬܐ ܒܒܣܪ ܘܐܬܝܠܕ ܒܡܥܪܬܐ ܒܒܝܬ

ܠܚܡ ܩܪܝܬܐ ܕܕܘܝܕ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܟ ܒܢ̈ܒܝܐ ܕܝܠܟ:

ܒܡܠܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܘܗܪܐ ܡܫ̈ܝܚܢܐ

ܫ̈ܪܬܐ. ܗܪܟܐ ܘܒܥܠܡ̈ܐ ܕܐܬܝܢ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ✣

45 ܢ.. ܥܠ ܡܪܝܐ ܥܠ ܕܐܘܪܢܐ ܘܥܘܗܕܢܐ ܡܢ ܒܢܝܐ ܕܝܠܟ.

ܡܛܠ ܕܠܗ ܐܫܬܐ ܘܠܗܘܢ ܐܬܒܣܪܬ. ܘܗܒ ܠܗ

ܘܒܢܝܐ ܕܒܗ ܠܐܕܪܐ ܘܠܢܘܚܡܗ ܕܗܢܐ ܡܘܗܒܐ

ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܡܠܟܘܬܟ. ܐܝܟܢܐ ܕܬܘܕܐ ܘܬܫܒܘܚ

ܘܬܣܓܘܕ ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܟ ܕܝܠܟ ܚܝܐ

50 ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ✣

Orationes inter *marmyata* Nativitatis et Epiphaniae compositae secundum alphabetum.

Alap. – Deus sancte qui voluisti nasci ex Virgine corporaliter: da ut festum tibi agamus in veritate et puritate (1) omni hora et omni tempore, ut confiteamur beneficia tua erga nos, nunc.

(1) Litt.: « ut simus tibi ἑορτάζοντες veri et puri ».

Beth. – Per manifestationem tuam, Domine, in carne, renovasti saeculum hoc rursus, et evellisti maceriam veterem iracundiae (1) quae [erat] ab initio, et dedisti nobis ut confiteremur et glorificaremus te et Patrem tuum et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc.

Gamal. – Detege, Domine, oculos mentium nostrarum ut te videamus spiritualiter, sicut dedisti Magis et pastoribus ut viderent te in carne tempore nativitatis tuae, et confiteamur et glorificemus et adoremus te et Patrem tuum et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc.

Dalath. – Terribilis in veritate et Deus aeterne, qui dedisti animam tuam in exinanitionem voluntariam (2) et natus es in carne voluntarie ex semine Abraham et David: eripe genus nostrum ab omni violentia inimici, ut confiteamur beneficia tua erga nos, nunc.

He. – Da, Domine, in die hac sancta, ut confiteamur beneficia tua et divitias misericordiae tuae copiosae in nos, in omnes nos fideles a te redemptos (3), nunc.

Vau. – Oportet autem in veritate (4) omnibus qui per nativitatem tuam salvi facti sunt, ut festum agant diem hunc sanctum, mente [ornata] moribus sanctis et fide probata (5) et ut elevent tibi gloriam, nunc.

Zain. – Tempora pacifica praesta nobis, Deus, per benedictiones festi huius nativitatis tuae in carne, ut cum coetibus supernis dicamus: Gloria Deo in excelsis, tibi et Patri tuo et Spiritui tuo vivo et sancto, nunc.

Het. – Virtutem tuam praesta, Domine, omnibus debilibus et afflictis et egentibus multitudinem miserationum tuarum,

(1) Cf. Eph 2,14.
(2) Cf. Phil 2,7.
(3) Litt.: « redemptos tuos ».
(4) *ayk̲ d-b̲a-šrārā* = ὡς ἀληθῶς.
(5) Litt.: « mente morum sanctarum et fidei probatae ». Pour cette traduction du mot *ʿuhdana* cf. s. Ephrem, *Carmina Nisibena* 63, 3 (éd. E. Beck, *CSCO* 240, Scriptores Syri 102, Louvain 1963, p. 99) et C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations* II, London-Oxford 1921, p. 138[30].

Deus, sicut visitasti Magos per stellam in regione eorum in die nativitatis tuae in carne, ut confiteamur et adoremus et glorificemus te et Patrem tuum et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc.

Teth. – Bone in veritate et Deus Fili unigenite, qui natus es hodie in carne ad salutem nostram, operare nobis pacem et securitatem et laetitiam ineffabilem nunc in die festivitatis tuae et in adventu tuo secundo, ut confiteamur tibi, nunc.

Jod. – Jesu, Deus noster, qui venisti in carne et natus es in spelunca, Bethlehem in urbe David, in misericordia tua fac nos habitare in regno caelorum, ut simus glorificatores novi nunc et in saeculis venturis, in saecula. Amen.

Caph. – Arce, Domine, omnem aerumnam et dissensionem a grege tuo, quoniam eum dilexisti et propter eum incarnatus es, et da ei tempus idoneum ad festum et ad celebrationem huius diei mirabilis nativitatis tuae, ut confiteatur et adoret et glorificet te et Patrem tuum et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc.

ܕܒܝܬ ܝܠܕܐ .

ܠ.. ܠܟ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܕܝܠܝܕܬ ܠܝ ܡܢ ܐܒܐ ܩܕܡ
ܡܬܚܠܦܘܬܟ ܕܒܟܘܪ ܡܫܒܚܝܢ ܘܡܪܘܡܡܝܢ :
ܒܘܡܐ ܗܢܐ ܩܕܝܫܐ ܕܕܝܠܕܐ ܕܝܠܟ ܐܠܗܐ ܗܫܐ
55 ܘܒܥܠܡ ܀

ܡ.. ܡܢ ܡܬܚܠܦܘܬܟ ܕܟܠ ܡܘܪܕܝܢ ‖ ܒܒܪܬ ܠܝ ܡܪܝܐ 93v
ܫܘܪܝܐ ܕܬܘܪܬܐ ܕܦܘܪܩܢܐ . ܘܡܛܠ ܗܕܐ ܡܬܬܚܝܒ
ܠܟ ܡܢ ܟܘܠ ܬܘܕܝܬܐ ܘܣܓܕܬܐ ܗܫܐ ܀

ܢ.. ܢܘܗܪܐ ܕܝܠܟ ܬܠܬܝܬܐ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܐܒܐ ܘܒܪܐ
60 ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܬܓܠܝ ܠܢ ܟܠ ܡܘܪܕܝܢ ܢܘܗܪܐ ܒܒܝܬܗ

ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܐܬܒܣܪ. ܘܡܛܠ ܗܕܐ ܙܕܩ ܕܢܘܕܐ
ܘܢܣܓܘܕ ܘܢܫܒܚ ܠܗ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܫܒܚܬܐ ܗܫܐ ܀

ܗ.. ܣܒܪܐ ܐܠܗܐ ܫܡܫܬ ܠܟ ܡܪܝܐ ܡܢ ܒܥܒܕܐ ܕܝܠܟ
ܩܕܝܫܐ. ܡܛܠ ܗܝ ܕܡܬܟܫܦܢܐܝܬ ܢܬܒܥ ܬܪ̈ܬܐ ܕܝܠܟ
65 ܡܢ ܪܗܒܘܬܐ ܗܢܐ ܘܐܕܫܐ ܕܡܒܠܐ ܪܘܚܢܐ. ܐܠܐ
ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܙܕܩ ܕܢܘܕܐ ܘܢܣܓܘܕ ܘܢܫܒܚ ܠܟ ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ
ܘܠܪܘܚܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ܀

ܒ.. ܒܐܪܐ ܪܒܐ ܘܬܗܘܡܐ ܣܘܬ ܠܟ ܡܪܝܐ ܠܗ ܠܥܘܡܩܐ
ܗܢܐ ܩܕܝܫܐ ܘܡܩܕܫܢܐ ܕܡܥܡܘ̈ܕܝܬܐ. ܐܠܐ ‖ ܥܡ ܠܟ 94r
70 ܕܐܝܟ ܕܘܕ ܘܐܚܙܝ ܠܟ ܚܙܐ ܠܥܘܡܩܐ ܕܒܥܒܕܐ ܕܝܠܟ.
ܘܢܘܕܐ ܠܟ ܐܠܗܢ ܩܕܝܫܐ. ܗܫܐ ܀

ܦ.. ܦܘܪܩܢܐ ܕܒܪ̈ܢܫܐ ܘܡܚܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܐܫܝܢܐ ܫܒܚ ܠܟ
ܠܒ̈ܢܝܐ ܕܝܠܟ ܒܝܘܡܐ ܗܢܐ ܕܒܒܥܕܐ ܦܘܪܩܢܐ.
ܘܫܕܪ ܒܕܘܪ̈ܐ ܕܝܠܟ ܠܟܠܗ ܕܒܡܫܝܚܘܬܟ ܐܬܘܗܝ.
75 ܐܡܝܢܐ ܕܢܘܕܐ ܠܬܫܡܫܬ ܐܢܫܘܬܟ ܐܠܗܢ ܗܫܐ ܀

ܓ.. ܓܠܝܬܐ ܕܝܠܟ ܬܒ̈ܥܐ. ܚܘ ܡܪܝܐ ܕܪ̈ܚܡܐ ܘܐܠܗܐ
ܕܟܠܡܕܡ. ܘܥܡ ܠܟ ܣܘܓܐܐ ܕܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܝܠܟ ܒܢܫܐܝܬ.
ܒܝܘܡܐ ܗܢܐ ܕܡܬܚܠܠܘܬܐ ܕܒܥܒܕܟ ܩܕܝܫܐ.
ܐܡܝܢܐ ܕܢܘܕܐ ܘܢܣܓܘܕ ܘܢܫܒܚ ܠܫܡܟ ܕܠܥܠܡ
80 ܗܫܐ ܀

ܡ.. ܡܠܐ ܟܪ ܕܡܒܪܟܢܐ ܐܣܗܕ ܥܠܝܟ ܫܪܝܪܐܝܬ ܕܗܘܝܘ
ܐܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܫܩܠ ܫܘܠܛܢܗ ܕܥܠܡܐ. ܐܠܐ
ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܡܬܟܫܦܝܢ ‖ ܠܟ ܡܪܝܐ. ܕܬܫܒܚ 94v
ܡܢ ܫܠ̈ܝܚܐ ܕܝܠܟ ܘܩܘܪܒܐ ܕܥܡܠܝܬܐ ܕܫܘܒܚܐ ܕܝܠܟ.

85 ܐܝܟܢܐ ܕܡܛܠ ܥܠܝܗܘܢ ܢܘܗܪܐ ܘܢܫܒܚܘܢ ܘܢܣܓܕܘܢ ܠܟ
ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܐ ܕܠܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ܀

ܪ .. ܪܐܙܐ ܕܡܢ ܟܣܝܐ ܐܬܓܠܝܘ ܠܢ ܡܪܢܐ ܒܝܘܡܐ ܗܢܐ
ܩܕܝܫܐ ܥܠ ܫ̈ܦܥܐ ܕܝܘܪܕܢܢ ܢܗܪܐ ܡܛܠ ܦܘܪܩܢܐ
ܕܝܠܢ . ܐܠܐ ܗܒ ܠܢ ܡܪܢܐ ܬܪܥܝܬܐ ܕܫܦܝܐ ܕܬܘܕܬܐ
90 ܠܫܘܒܚܐ ܕܪ̈ܚܡܝܟ ܗܫܐ ܘܒܟܠ ܀

ܫ .. ܫ̈ܦܥܐ ܕܡ̈ܘܗܒܬܟ ܘܝܘܬܪܐ ܕܛ̈ܘܒܝܟ ܐܬܓܠܝܘ
ܥܠ ܫ̈ܦܥܐ ܕܡ̈ܝܐ ܒܝܘܪܕܢܢ ܢܗܪܐ . ܐܝܟܢܐ ܕܒܝܕ
ܗܢܐ ܬܫܒܘܚܗܘܢ ܥܠܡܗܘܢ ܡܪܢܐ ܕܟܠܗܘܢ . ܡܛܠ
ܗܕܐ ܥܠܡܝܢ ܙܕܩ ܠܟ ܟܠ ܬܘܕܝܬܐ ܒܥܠܡܐ ܘܠܥܠܡ
95 ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܀

ܬ .. ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܫܒܚܬܐ ܘܫܘܝܬ ܒܐܘܣܝܐ ؛ ܗ̇ܝ
95r ܕܐܫܘܬ || ܘܐܬܓܠܝܬ ܥܠ ܝܘܪܕܢ ܢܗܪܐ ؛ ܡܬܟܫܦܝܢ
ܠܟ ؛ ܥܒܕ ܥܡܢ ܪ̈ܚܡܐ ܘܚܢ ܐܣܐ ܠܢ ܠܚܘܒܢ ܡܢ
ܬܘ̈ܩܠܐ ܕܒ̈ܢܝܐ ܕܣܟܠܘܬܐ . ܙܠܝܠܐܝܬ ܐܝܬ ܐܬܪܦܝܬ
100 ܥܠܡ . ܡܛܠ ܗܢܐ ܢܘܗܪܐ ܘܢܫܒܚܘܢ ܘܢܣܓܕܘܢ ܠܐܒܐ
ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ܀

Epiphaniae.

Lamad. – Te, Deum verum qui splenduisti nobis a Patre per manifestationem tuam in carne, glorificamus et exaltamus in die hac sancta manifestationis tuae divinae, nunc et in omni tempore.

Mim. – Ex manifestatione tua ad Iordanem fecisti nobis, Domine, initium vocationis salutis, et propterea debetur tibi a nobis omne encomium et adoratio, nunc.

Nun. – Lumina tua trina, Deus noster vere, Pater et Fili et Spiritus sancte, manifestata sunt nobis ad Iordanem flumen, in baptismo Dei Verbi qui incarnatus est, et propterea iustum est ut confiteamur et adoremus et glorificemus Trinitatem adorabilem, nunc.

Semkat.– Spem bonam tribuisti nobis, Domine, ex baptismo tuo sancto, quoniam prompte facti sumus haeredes tui ex arrhis istis et species generationis spiritualis; propterea autem iustum est ut confiteamur et adoremus et glorificemus te et Patrem tuum et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc.

'E. – Festum magnum et mirabile ostendisti nobis, Domine, diem hunc sanctum et sanctificatorem fontium: praesta autem nobis ut, sicut iustum est et gratum tibi, honoremus diem baptismi tui, et confiteamur tibi, Deus noster sancte, nunc.

Pe. – Redemptor vere et Liberator generis humani, audi nos servos tuos in die hac festivitatis salutaris, et mitte auxilium tuum omni qui in periculo est, ut confiteamur philanthropiae tuae, Deus noster, nunc.

Sade. – Orationes nostrum, poenitentium, exaudi, Domine misericordiarum et Deus omnium, et praesta nobis veniam delictorum nostrorum universim, in die hac manifestationis baptismi tui sancti, ut confiteamur et adoremus et glorificemus clementiam tuam erga nos, nunc.

Qop. – Vox (1) Baptistae testimonium perhibuit de te vere: Is est agnus Dei qui tollit peccatum mundi. Iuxta autem testimonium eius supplicamus te, Domine, ut auferas a nobis peccata nostra et grave onus debitorum nostrorum, ut propter haec omnia confiteamur et adoremus et glorificemus te et Patrem tuum et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc.

Reš. – Mysteria (2) occulta manifestata sunt nobis, Domine, in die hac sancta, ad fluenta Iordanis fluminis, propter salutem nostram. Da vero nobis, Domine, mentem quae sufficiat ad confitendum muneri misericordiarum tuarum, nunc et in omni.

(1) La particule *gēr* du texte est pléonastique.
(2) *dēn* pléonastique.

Šin. – Fluenta donorum tuorum et divitiae munerum tuorum apparuerunt ad fluenta aquae in Iordane flumine, ut per hoc benedicerentur omnes aquae in omni loco, eo ut pro omni re nos tibi confiteamur omni hora et in saeculum saeculorum. Amen.

Tau. – Trinitas adorabilis et consubstantialis, qui dignata es revelari ad Iordanem flumen, supplicamus te: fac nobiscum misericordias, trahe et eleva nos versus te ab aberrationibus malis peccati. Vere tu invocatus es [1] super nos, propter hoc confitemur et adoramus et glorificamus Patrem et Filium et Spiritum vivum et sanctum. Amen.

ܨܠܘ̈ܬܐ ܕܒܝܢܬ ܡܪ̈ܡܝܬܐ ܕܐܘܢܝ̈ܬܐ ܘܕܣܘܓܝ̈ܬܐ .
ܕܡܪ̈ܡܝܢ ܥܠ ܐܠܗ ܟܠܗ .

ܐ.. ܐܝܟ ܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܝܠܟ ܡܪܝܐ ܕܫܠܝܚܘܬܐ܆ ܥܡܡ ܠܟ
105 ܒܝܘܡܐ ܗܢܐ ܕܒܕܐܝܬܐ ܕܝܠܟ܆ ܥܠ ܦܠܚܘܬܐ ܘܒܟܠ
ܒܡܕܪ̈ܐ ܠܟܢܘܫܝܐ ܕܝܠܟ܆ ܒܝܕ ܚܘܒܘܬܐ ܕܪ̈ܘܚܢܐ
ܕܝܠܟ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܘܕܐ ܘܢܣܓܘܕ ܘܢܫܒܚ ܠܟ ܘܠܒܪܟ
ܘܠܪܘܚܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ✤

ܒ.. ܒܝܕ ܕܢܚܐ ܕܝܠܟ ܡܪܝܐ ܡܬܗܕܪܝܢ ܘܡܬܒܣܡܝܢ
110 ܒܐܬܘܬܟ ܕܬܠܬܝܢ. ܕܒܐܘܢܝ̈ܬܐ ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ ‖
95v ܐܝܟ ܠܒܘܫܐ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܐ. ܒܬܪܥܝܬܐ ܥܒܪܬ
ܠܥܠܐ ܘܫܡܫܬ ܠܒܪ̈ܝܐ ܐܢܫܐ ܕܢܫܒܚ ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ
ܘܠܪܘܚܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ✤

ܓ.. ܓܠܝܬ ܒܠܒܘܫܢ ܚܘܒܟ ܠܟ ܡܪܝܐ ܐܕܡܐ ܠܚܘܪܐ
115 ܕܡܠܟܐ ܕܒ̈ܪܝܬܐ ܡܬܪܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܒܠܒܘܫ ܐܝܟ

[1] Le texte adopte ici le masculin (Dieu), au lieu du féminin (Trinité) employé dans la première partie de la prière.

ܕܓܘܦܐ ܘܪܕܘ ܢܬܒܥܕ ܠܒܘܬܪܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܝܠܟ ܕܫܠܝܡ.
ܘܢܘܕܐ ܘܢܫܒܚ. ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܐ ܕܝܠܟ
ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ܀

ܕ.. ܕܢܝܐ ܕܟܠ ܐܠܗܐ ܕܚܠܦܝܐ. ܚܝ ܘܫܠܛ ܠܡ ܒܥܘܕܪܐ
120 ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܩܕܫܐ. ܒܗܘܢܐ ܗܘ ܪܒܐ ܘܬܡܝܗܐ.
ܕܒܗ ܡܥܒܕܝܢ ܒܢܝܢܫܐ ܟܠܗܘܢ ܡܩܕܫܐ. ܐܝܟܢܐ
ܕܢܫܒܚܘܢ ܢܥܒܕ ܘܢܣܓܘܕ ܠܬܠܝܬܝܘܬܟ ܐܠܗܐ ܗܫܐ ܀

ܗ.. ܗܒ ܡܪܝܐ ܠܢ ܠܒܢܝܐ ܕܝܠܟ. ܕܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ‖
96r ܘܕܘܒܪܐ ܫܠܝܡܐ ܢܕܒܪ ܠܢ ܒܗ ܒܫܘܦܪܐ ܗܠܝܢ
125 ܒܒܘܪܟܬܐ. ܘܒܫܠܡ ܠܐ ܒܒܘܪܟܬܐ ܒܗ ܦܪܝܩ
ܘܐܡܪܝܢ. ܒܪܝܟ ܗܘ ܗܘ ܕܐܬܐ ܒܫܡܗ ܕܡܪܝܐ.
ܗܫܐ ܀

ܘ.. ܘܠܟ ܐܠܗܐ ܘܡܪܝܐ ܕܠܥܠܡ. ܢܫܒܚ ܠܛܝܒܘܬܐ
ܕܡܫܘܚܬܐ ܕܝܠܟ ܒܗܘܢܐ ܗܢܐ ܡܩܕܫܐ ܘܦܪܝܫܐ:
130 ܕܒܗ ܒܗ ܒܗܘܕܝܐ ܕܒܐܕܪܐ ܗܘ ܪܒܐ ܕܒܬܪܝ.
ܬܬܒܣܡ ܒܒܘܬܪܐ ܕܒܗܘܢܝܢ ܕܠܘܬ ܒܢܝܢܫܐ ܕܝܠܟ.
ܐܝܟܢܐ ܕܢܫܒܚ ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܟ ܩܕܝܫܐ
ܗܫܐ ܀

Orationes inter marmyata Ramorum et Resurrectionis, compositae secundum alphabetum.

Alap. – Secundum dona tua, Domine virtutum, praesta nobis in die hac festivitatis tuae omne bonum, et omne auxilium generi nostro, per sollicitudinem misericordiarum tuarum, ut confiteamur et adoremus et glorificemus te et Patrem tuum et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc.

Beth. – Per misericordias tuas, Domine, ornemur coram te in adventu tuo secundo hosannis [1] ineffabilibus, sicut pueri sine macula, mente simplici ad iniquitatem et sapiente ad veritatem, ut glorificemus te et Patrem tuum et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc.

Gamal. – Clare omni modo ostendisti nobis, Domine, formam spiritualem seriei festivitatum sanctarum, ut in singulis, sicut aequum et iustum [est], celebremus divitias misericordiarum tuarum pro nobis, et confiteamur et glorificemus te et Patrem tuum et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc.

Dalath. – Judex omnium, Deus saeculorum, uni et coniunge nos cum choris glorificantibus sanctorum, in die illa magna et mirabili in qua festum agent congregatim omnes sancti, ut cum eis glorificemus et exaltemus Trinitatem tuam, Deus, nunc.

He. – Da, Domine, nobis famulis tuis, ut in psalmis Spiritus et moribus sanis glorificemus te cum ramis his transeuntibus et cum illis non transeuntibus, clamantes et dicentes: Benedictus est ille qui venit in nomine Domini, nunc.

Vau. – Etiam nobis, Deus et Domine omnium, praesta gratiam donorum tuorum in die hac sancta et eximia, ut in ea, cum recordatione festi illius magni futuri, fruamur divitiis recordationum tuarum erga genus nostrum, et glorificemus te et Patrem tuum et Spiritum tuum sanctum, nunc.

ܬܘܒ ܕܡܫܒܚܬܐ.

ܠ.. ܠܟ ܡܪܢ ܐܝܐ ܐܝܟ ܕܒܙܝܪܐ ܡܢܪܐ . ܟܠ ܫܘܒܚܐ 35
ܘܬܘܕܝܬܐ . ܕܢܗܘܐ ܠܟ ܙܥܘܬ ܢܦܫܬܟ . ܒܝܘܡܠ
ܫܘܕܥܐ ܕܒܐܠܗܘܬܟ ܗܢܐ ✦

[1] Ms.: *da-b-'oša'ne*. Le cod. *Mus. Brit. Add. 14.494*, qui au fol. 100v contient cette prière, omet le *dalat*, ce qui rend la traduction beaucoup plus facile.

ܩ.. ܡܢܟ ܡܪܢܐ ܬܫܘܒܚܬܐ ܠܟ ܡܫܒܚܬܐ ܕܟܠ ܦܠܚܘܬܐ. ܐܡܝܢܐ
96v ܕܢܬܒܢܐ ܒܗܠܝܢ || ܐܝܟ ܕܐܠܗܐ ܘܪܚܡܢ ܠܟ ܠܫܘܒܚܐ
140 ܡܠܟܐ ܪܒܐ ܕܫܘܒܚܬܐ ܕܠܟ ܕܡܢ ܟܠܗ ܡܢ̈ܬܐ ܕܢܘܕܐ
ܘܢܣܓܘܕ ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ. ܗܫܐ ܀

ܕ.. ܢܘܗܪܐ ܕܡܢ ܢܘܗܪܐ ܐܠܗܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ: ܗܘ ܕܡܫܒܚ
ܒܫܡܝ̈ܐ ܘܚܝܠܐ ܒܪܘܫ ܥܝܪ̈ܐܝܬ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ: ܢܣܒ
ܐܦ ܠܬܪ̈ܝܢܝܬܐ ܕܠܡ. ܡܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܕܫܦܝܪܬܐ ܒܢܕ
145 ܒܬܘܪܬܐ ܕܡܫܒܚܐ ܡܠܟܐ ܕܫܘܒܚܬܐ ܕܠܟ. ܐܡܝܢܐ
ܕܢܘܕܐ ܘܢܫܒܘܚ ܠܥܘܬܪܐ ܕܡܫܝܚܝܢ ܗܫܐ ܀

ܗ.. ܡܪܝܐ ܦܐܝܐ ܕܐܫܬܕܪ ܡܢ ܐܒܐ ܠܟ ܠܥܠܡ ܕܕܠܐ
ܦܪܘܩܐ ܐܬܚܙܝܬܘܢ ܗܘܘ. ܐܦ ܒܡܫܒܚܐ ܗܢܐ
ܕܒܐܒܐ ܡܘܕܝܢܐ ܡܠܟ ܠܟ ܟܠ ܦܪ̈ܘܩܐ ܡܩܕܪ̈ܢܐ .
150 ܘܟܠ ܥܘܒܕܢܐ ܕܫܘܒܚܬܐ ܐܡܝܢܐ ܕܢܘܕܐ ܘܢܫܒܘܚ ܘܢܣܓܘܕ ||
97r ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ܀

ܒ.. ܟܠ ܬܘܟܠܢܐ ܕܚܝ̈ܠܐ ܕܠܟ ܡܪܝܐ ܢܒܥܝܢ ܒܐܪ̈ܐ
ܕܡܒܪܘܢܘܬܟ ܕܒܫܡܝ ܐܡܝܢܐ ܕܒܠܝܫ ܒܥܘܕܪܢܐ ܕܠܝܫ
ܠܒܪܢܬܐ ܕܠܟ ܬܫܡܫ ܠܟ. ܘܒܗ ܡܘܫܒܚܐ ܬܪ̈ܝܢܐ ܘܪܫܐ
155 ܡܪܒܝܐ ܐܦ ܒܡܫܒܚܐ ܡܠܟܐ ܕܫܘܒܚܬܐ ܕܠܟ. ܘܢܗܒ
ܠܟ ܬܫܒܘܚܬܐ ܘܗܘܠܠܐ. ܘܗܫܐ ܀

ܦ.. ܦܪܘܩܐ ܠܢ ܕܟܠ ܐܬܝܬ ܥܠܝܐܝܬ ܡܪܝܐ ܕܟܠ:
ܡܛܠ ܕܒܢ ܡܫܒܚܬܐ ܕܠܟ ܕܡܢ ܒܟܠ ܡܢܬܐ ܫܪܪܬ
ܠܒܪܢܫܐ ܡܢ ܛܘܒܝ ܦܬܓܡܬܐ. ܐܡܝܢܐ ܕܒܟܠܗܝܢ
160 ܢܘܕܐ ܘܢܫܒܘܚ ܘܢܣܓܘܕ ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܟ
ܡܢܫܐ ܗܫܐ .

Dein Resurrectionis.

Lamad. – Te [1] decet in veritate [2], Domine, omne elogium et exaltatio, quia ostendisti nobis philanthropiam tuam in successione symbolorum festivitatum tuarum, nunc.

Mim. – A te, Domine, sit nobis scientia omnis boni, ut in illis [3] celebremus sicut decet et amabile [est] tibi diem hunc magnum resurrectionis tuae e sepulcro, ut confiteamur et adoremus te et Patrem tuum et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc.

Nun. – Lumen de lumine, Deus de Deo, qui mortuus es in carne et vivis in Spiritu vere prout voluisti, suscita etiam mentes nostras a potestate peccati, per benedictionem diei huius resurrectionis tuae, ut confiteamur et glorificemus divitias misericordiarum tuarum, nunc.

Semkat. – Spes bona, a Patre missa nobis qui eramus sine spe [4], etiam in hac die festivitatis sanctae reple nos omni spe adiutrice et omni munere laetitiae, ut confiteamur et adoremus et glorificemus te et Patrem tuum et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc.

'E. – Super fiduciam clementiae tuae, Domine, agimus festa oeconomiae tuae in carne, ut in singulis auxilium congruum creaturae tuae praestes nobis, et cum statione recta et capite erecto etiam in hac die resurrectionis tuae [5] attollamus ad te cantica et hymnos, et nunc.

Pe. – Salvator [6] omnium es, vere Dominus omnium, quoniam per Resurrectionem tuam e sepulcro liberasti hominem ab errore idololatriae, ut in omnibus confiteamur et adoremus et glorificemus [7] te et Patrem tuum et Spiritum tuum sanctum, nunc.

(1) *gēr* pléonastique.
(2) ὡς ἀληθῶς.
(3) Sous-entendre « bonis »?
(4) Litt.: « nobis, illis qui erant sine spe ».
(5) La particule *waw* du texte est superflue; elle est omise par *Mus. Brit. Add. 14.494*, qui au fol. 101v rapporte la même prière.
(6) *gēr* pléonastique, absent du ms cité dans la note précédente, dont le texte dit: « Salus (*purqana*) omnium ... ».
(7) Ou bien: « confiteatur et adoret et glorificet ».

ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܕܒܬܪ ܡܙܡܘܪܬܐ ܕܨܦܪܐ.

ܐ.. ܐܝܟܢܐ ܐܠܗܐ ܢܘܗܪܐ ܕܐܝܬܝܘܬܐ ܕܝܠܟ ܠܒܪ̈ܝܬܐ
ܕܡܦܩ̈ܕܢܝܬܟ ܕܢܚܫܘܬܟ ܒܟܠܗܝܢ ܐܝܟ ܨܒܝܢܐ
165 ܕܝܠܟ. ܐܒܐ܀

ܒ.. ܒܢܘܗܪܐ ܕܡܢܟ ܢܬܢܗܪ ܢܦܫ̈ܬܐ ܕܥܒ̈ܕܝܟ: ܐܡܝܢܐ
97v ܕܢܣܩ || ܫܘܒܚܐ ܠܐܠܗܘܬܟ ܐܒܐ܀

ܓ.. ܟܠ ܐܠܗܐ ܒܡܠܝܐ ܕܠܘܚܡ ܡܢ ܠܒܘܬܐ ܕܝܠܟ:
ܘܨܒܝܢܐ ܕܢܘܗܪܟ ܡܒܘܒ ܟܕ̈ܪܘܬܐ ܕܝܠܟ ܐܒܐ܀

ܕ.. ܕܢܝܚܐ ܕܡܫܒ̈ܚܬܐ ܒܫܡ̈ܝܢܬܐ: ܡܠܟ ܗܘܝܐ ܕܝܠܟ ܡܢ 170
ܢܘܗܪܐ ܕܝܠܟ ܐܠܗܐ: ܕܢܘܕܐ ܠܛܝܒܘܬܟ ܡܠܝܬ
ܟܠ ܒܘܕܪ̈ܝܢ ܐܒܐ܀

ܗ.. ܗܘ ܠܗܠܝܬܐ ܕܝܠܟ ܥܒܕܐ ܘܢܘܗܪܐ ܕܡܚܒܠ ܠܡܠܟܘܬܐ
ܕܥܡܠܝܐ. ܐܒܐ܀

ܘ.. ܘܚܕ ܠܟ ܠܒܝܬܟ ܘܐܦ ܠܟ ܠܢܘܗܪܟ. ܘܚܕܐ ܠܟ 175
ܒܡܠܟܘܬܟ ܐܒܐ܀

ܙ.. ܙܗܐ ܚܘܒܒܐ ܕܝܠܟ. ܘܐܢܗܪ ܬܪ̈ܒܝܬܐ ܒܢܘܗܪܐ
ܕܫܪܪܐ ܕܢܘܕܐ ܠܛܝܒܘܬܟ ܐܒܐ܀

ܚ.. ܚܢܢ ܡܢܝ ܠܢܦܫ̈ܬܐ ܕܡܦܩ̈ܕܢܝܟ. ܕܢܣܩ ܫܘܒܚܐ
180 ܘܢܬܠ ܬܘܕܝܬܐ ܠܐܠܗܘܬܟ ܒܟܠ ܨܦ̈ܪܝܢ ܘܒܟܠ ܥܕܢ
ܐܝܟ ܨܒܝܢܟ ܐܒܐ܀

Dein orationes inter marmyata matutini.

Alaph. – Accende, Deus, lumen cognitionis tuae in cordibus adoratorum tuorum, ut glorificent te omni tempore secundum voluntatem tuam, Pater.

Beth. – Lumine tuo (1) illuminentur animae servorum tuorum, ut attollamus gloriam divinitati tuae, Pater.

Gamal. – Dissipa, Deus, caliginem erroris a cordibus omnium nostrum, et radium tui luminis infige in mentibus omnium nostrum, Pater.

Dalath. – Iudex cogitationum absconditarum, reple mentem nostram lumine tuo divino, ut confiteamur benignitatem tuam, omni auxilio plenam, Pater.

He. – Sis gressibus nostris semita et lumen ducens in regnum caelorum, Pater.

Vau. – Congrega nos in domum tuam, et invita nos in lumen tuum, et deduc nos in regnum tuum, Pater.

Zain. – Purifica cogitationes nostras et illumina mentes nostras lumine veritatis, ut confiteamur benignitatem tuam, Pater.

Het. – Robora, Domine, animas adoratorum tuorum, ut gloriam attollamus et confiteamur divinitati tuae omni matutino et omni tempore, secundum voluntatem tuam, Pater.

J. MATEOS S. J.

(1) Litt.: « Lumine quod ex te ».

John V Palaeologus in Venice (1370-1371)
and the Chronicle of Caroldo: a re-interpretation

The present article is concerned with a passage in the Chronicle of Gian Giacopo Caroldo dealing with the visit of John V Palaeologus to Venice in 1370-1371, and with the negotiations regarding the sale of Tenedos to the Republic. Employing an autograph manuscript of that chronicle, Father R.-J. Loenertz arrived at certain conclusions some years ago [1]. Because of a misreading of the passage in question, however, his conclusions must now be altered and, at the same time, the way seems open to propose a new interpretation of the entire matter [2]. Father R.-J. Loenertz suggested that the chief obstacle to the sale of the island of Tenedos to the Venetians in 1370 was caused by John's son Andronicus, whom he had left in charge in Constantinople, acting on information sent to him, indirectly, by John's brother-in-law, Francesco Gattilusio. Since the latter was with John in Rome during his visit there, he might well have known the direction John's thoughts were taking and sent a message to this effect to the Genoese, who in turn would have informed Andronicus via their kinsmen in Pera.

After his profession of faith in Roman Catholicism and his visit to Rome, John V had found himself in considerable difficulty financially, and therefore while still in Italy undertook a (still more expensive) journey to Venice, to negotiate the sale of the island of Tenedos to the Venetians. The two parties to the sale, John V and the Republic, were so far advanced towards agreement

(1) R.-J. LOENERTZ, « Jean V Paléologue à Venise (1370-1371) », *Revue des Etudes Byzantines* 16 (1958), 217-232.

(2) It was Father R.-J. Loenertz himself who drew my attention to his misreading of Caroldo and who suggested the present correction, for which I should like to express my gratitude to him. For the subsequent re-interpretation proposed in these pages, however, I alone am responsible.

that the details were arranged — 25,000 ducats in cash, six hulls, which John V was then to fit out at his own expense, and the crown jewels which his mother Anna of Savoy had pawned in 1343 for the sum of 30,000 ducats — and John received 4,000 ducats as an advance payment to relieve his immediate financial embarrassment. Yet at this point the negotiations were suspended: John was left with the further debt of 4,000 ducats, in addition to what he owed the usurers and creditors in Venice who were harrying him for payment, and after appealing in vain to his elder son Andronicus, had finally to be bought out by his second son Manuel, Despot of the Romans, who came to Venice to his rescue. It had been assumed that Manuel brought with him a fresh set of jewels, thus enabling the Emperor to receive a new loan of 30,000 ducats from the Venetian Senate (1), but it now appears that the 30,000 ducats mentioned in Caroldo refer to the original loan of 1343 (2), and what Manuel brought with him to pay off the private merchants is not known. Obviously he must have brought some financial help, for otherwise he would not have made the journey.

Since John V needed money so much and the Venetians wanted the island, Father R.-J. Loenertz's suggestion was that it was Andronicus, the external agent, who prevented the sale, and he quoted (3) in support of his argument from an autograph copy of Caroldo (Codex Marc. It. VII 803 (coll. 7295), f. 37v) as follows:

> 6. – Detta maestà consumò tutto quel inuerno in Italia. La qual finalmente fece intender *che* per il dispoto suo figlio et per diuerse cause la cession de Tenedo non poteua hauer effetto (4).

But the word in italics, though existing in the original document, had been crossed out by the chronicler, and « et » should be read as « che ». Thus the passage in Caroldo runs in reality as follows:

(1) O. Halecki, *Un Empereur de Byzance à Rome*, Warsaw, 1930, p. 229; R.-J. Loenertz, « Jean V », p. 223.

(2) T. Bertelè, « I gioielli della corona bizantina dati in pegno alla Repubblica Veneta nel sec. XIV e Mastino II della Scala », *Studi in onore di Amintore Fanfani*, ed. A. Giuffrè, v. 2, Milan, 1962, pp. 125-126.

(3) R.-J. Loenertz, « Jean V », p. 229, paragraph 6.

(4) This sovereign spent all that winter in Italy. And finally he informed them that because of the despot his son and for various reasons the cession of Tenedos could not take place.

> 6. – Detta maestà consumò tutto quel inuerno in Italia. La qual finalmente fece intender *per il dispoto suo figlio che per diuerse cause* la cession de Tenedo non poteua hauer effetto (1).

Therefore the commentary on page 229 should read:

> In paragraph 6 the chronicler relates how the Emperor informed the Signoria, through the intermediary of his son the Despot, that the cession of Tenedos would not take place.

Consequently the despot here referred to is not Andronicus IV, (who had in any case borne the title of Emperor at least since 1355) (2), but Manuel Paleologus, Despot of the Romans, who was in Venice at the time.

Thus, however attractive the theory about Andronicus may be, there is no evidence for it in Caroldo, and to this extent its factual basis is diminished. On the other hand there is no evidence against it, and in the light of the events of 1376 it is very possible that Andronicus received encouragement from the Genoese in his disagreement with his father as early as 1370. But is it likely that this opposition was the only factor involved? First, if there had been any question of active conspiracy on Andronicus's part at this juncture, John V would surely have taken action against him on his return to Constantinople (as he did subsequently in 1373, when Andronicus revolted against him and was deprived of his title to the throne) and then hastened to put his original plan into effect. John's monetary needs were still pressing. It is true that on his return John was faced at first with a situation in which he had to arrest five high officials (3) (whether these were involved in active opposition to the sale of Tenedos or had other grievances against the Emperor we do not know), but their arrest would presumably have neutralized their antagonism, and yet the negotiations over Tenedos were not immediately resumed. One could argue that this was because of the weakness of John's position, but his

(1) This sovereign spent all that winter in Italy. And finally he informed them through the despot his son that for various reasons the cession of Tenedos could not take place.

(2) Fr. Miklosich-Ios. Müller, *Acta et Diplomata Graeca medii aevi*, v. 1, Vienna, 1860, no. 185, pp. 432-3.

(3) S. Lampros-K. Amantos, *Βραχέα Χρονικά*, Athens, 1932-3, no. 47, (p. 81) 32-34.

probable resumption of negotiations over Tenedos in 1373 ([1]), and the final agreement of 1376 ([2]) in spite of the internal political situation in Constantinople, would suggest that it is just as likely that John's behaviour in 1370, though influenced perhaps by Andronicus, was dictated not so much by obstructive tactics on the part of his son, as his own basic indecision — an indecision based on the question of price.

1370 was not the only time negotiations had reached a fairly advanced stage and then been broken off; in 1362 in particular the talks seem to have been adjourned at a very advanced point when the jewels had already been transferred to Negrepont on their way to Constantinople ([3]). We do not know exactly why the 1362 negotiations failed, whether in fact the money offered was too little for John, or whether, as is more likely, John was only prepared to trade Tenedos to the Venetians at that time in the context of an anti-Turkish alliance, which the interested powers failed to conclude. But whatever the background to the negotiations may have been, two things may be noted, first that John did not get what he wanted and no sale was concluded, and secondly, that the price offered rose from 11,000 ducats (Venice's first offer in 1362) to 20,000 ducats ([4]). By 1370 it had risen again to 25,000 ducats and six hulls, and the Emperor, intent on reclaiming his crown jewels and making as good as a bargain as possible, had therefore some reason in 1370 to hope that Venice would ultimately raise her offer still higher ([5]).

([1]) T. Bertelè, *I gioielli*, pp. 129-130 rightly points out that the question of Tenedos most likely came up again in 1373 following the Emperor's request that the Republic should send a delegate with whom he could talk without the help of an interpreter. Donato Tron was chosen on 19 April 1373 (*Archivio di Stato di Venezia* (= A.S.V.), *Senato Misti* 34, f. 45v) to undertake this mission and later, on 21 June (A.S.V. *Senato Misti* 34, f. 55v) the Senate authorized the transfer of the jewels to Constantinople. It is interesting to note that the resumption of negotiations coincides with the removal of Andronicus from power, but at the same time, if John was strong enough to defeat his son in open rebellion, then he must surely have been strong enough to overcome his opposition to the sale of Tenedos, if that was really what John wanted.

([2]) Caroldo, *Cod. Marc. It., VII, 2448* (coll. 10514), f. 242v.

([3]) T. Bertelè, *I gioielli*, p. 120.

([4]) T. Bertelè, *I gioielli*, p. 119.

([5]) Although the various circumstances under which possessions changed hands are bound to affect the price, an example of transactions

Further, it has been pointed out (1) that the price Venice was offering for Tenedos was not as advantageous to the Emperor as might appear at first sight. What Caroldo reports, is that Venice was to give John V the crown jewels, six hulls and 25,000 ducats and furthermore forgo the interest accumulated on the original loan of 30,000 ducats from 1344, except for the first three years (1344, 1345, 1346) which had been agreed upon in the original contract. (Both principal and interest were originally due to be paid by 1347). In other words the Emperor still owed the original 30,000 ducats plus 4,500 ducats interest (2). Knowing well the Emperor's financial circumstances and the rate at which his debts were being paid (or not being paid), the Republic must surely have insisted on immediate settlement of the original loan before handing over the jewels, which meant that not only would the Emperor in fact receive no money for Tenedos, but that besides handing over the island he would himself have to pay a further 9,500 ducats. Alternatively, he could keep the 25,000 ducats and leave the jewels with the Venetians. Such a deal would obviously have been unacceptable to the Emperor whose primary concern, as his preoccupation throughout his reign attests, was the return of his crown jewels.

Therefore if we examine the course of the negotiations over Tenedos afresh, it begins to look as if one important factor —

---

of this nature might serve to put the price into perspective. In 1350 Venice offered 50,000 ducats for Corfu, Zante and Cephalonia (A.S.V. *Senato Secr. Cons. Rog.* Reg. B, f. 70v = F. THIRIET, *Régestes des Délibe-rations du Sénat de Venise concernant la Romanie*, v. I, Paris, 1958, no. 249 p. 71) while in 1404 the Byzantines bought back the despotat of the Morea together with Corinth from the Hospitallers for 46,000 ducats (Malta, *Royal Library Archives*, MS 334 (= *Libri Bullarum 19*), f. 148 cited by R.-J. LOENERTZ, *La chronique brève moréote de 1423*, *Studi e Testi*, 232, 1964 (= *Mélanges Eugène Tisserant*, v. II), p. 427.

(1) T. BERTELÈ, *I gioielli*, pp. 126-127.

(2) This interpretation is found in, among others, a 16th century version of the chronicle bearing the coat of arms of Nicolò Caroldo (Museo Civico di Padova, Codex CM 107, f. 317). Having related how the emperor borrowed 30,000 ducats by pawning his jewels, it was agreed "s'hebbe le giogie imantinente esborsati li danari » " he should have the jewels immediately the money was paid back ". It is however only a partial elucidation; it is obvious that he was not at all clear as to what had really happened, as his omission of any reference to the Tenedos negotiations at this point shows.

perhaps *the* important factor — in 1370 was the question of the interest due on the loan. Venice for her part was categorical in her demands for the inclusion of not only simple but even compound interest in the debt as late as 1363 (1); John was equally categorical in his refusal to pay even simple interest beyond the three first years stipulated in the original contract, and Venice, envisaging this reaction, was prepared on the 27 June 1363 to take her case to independent arbitration (2), although at this point she waived her claim to compound interest in the hope of bringing about a swift solution to the dispute. On 21 April 1368 Venice still insisted on the payment of simple interest accumulated on the 1343 debt, i.e. 37,000 ducats (3) and repeated her claim as late as 23 February 1369 (4). Therefore in 1370 the two parties were obviously still divided on this one thing, so that Venice would regard her offer of 25,000 ducats and the jewels (= 30,000 ducats) as conditional upon payment of the interest, whereas John on the other hand would regard the offer as complete in itself. That he owed 4,500 ducats, the first three years' interest, he accepted. Therefore he would expect to receive in exchange for Tenedos his much-desired crown jewels plus 20,500 ducats — a very useful sum, and one well-worth the journey to Venice. He would not necessarily assume that Venice was going to remit the rest of the interest (she had made it plain so often that this was not her intention) but he would regard this as a negotiable factor, and having no intention of complying with the demand, would hope to gain his point. The Venetians on the other hand had no intention of cancelling the interest, and therefore their offer, though straightforward at first sight, in fact presupposes further negotiation as to its final worth. And it is here, surely, that the negotiations must have broken down. The Venetians went so far as to cancel their demand for the interest, by now 40,500 ducats, but expected the actual repayment of the original debt, plus the first three years'

(1) A.S.V. *Commemoriali* VII, f. 19 in T. *Bertelè, I gioielli*, p. 173, Doc. 29.

(2) A.S.V. *Collegio. Secreti. Liber Secretorum* 1363-1366, f. 17v-18v in T. BERTELÈ, *I gioielli*, p. 121 and pp. 170-173, Doc. 28.

(3) A.S.V. *Senato Misti* 32, f. 119v-120 in T. BERTELÈ, *I gioielli*, pp. 174-175, Doc. 30.

(4) A.S.V. *Senato Misti* 33, f. 8v in T. BERTELÈ, *I gioielli*, p. 175, Doc. 31.

interest, in exchange; this is reported in Caroldo, who, as it has been pointed out already (1), takes it for granted that the original debt is to be repaid, i.e. Tenedos is not regarded as worth loan + interest + 25,000. John however cannot meet them in this because this would mean that instead of leaving Venice with 20,500 ducats, he himself will have to find a further 9,500 ducats, the difference between the Venetian offer and what he owed, in order to recover his jewels. From his point of view then he has lost: instead of Tenedos paying off his debt for the jewels with 20,500 ducats over, it is regarded by the Venetians as a means of cancelling the interest on the debt, so that the jewels themselves have still partly to be paid for — and so he leaves for Constantinople. But the gap between John and the Venetians is now very narrow; both sides in fact moved towards each other in 1370, Venice by raising her offer from 20,000 ducats in 1363 to over 25,000 ducats and putting a limit to the interest, John by accepting the fact that Venice was not going to remit the interest after all. Only the final step was needed. In 1376 Venice raises the final 5,000 ducats (2) (and perhaps foregoes the 4,500 interest — we do not know — Caroldo does not mention this) and the matter becomes one of simple exchange. The price offered for Tenedos, 30,000 ducats, now cancels the debt. John gets nothing for the island but his jewels, Venice gets her base with nothing but the loss of interest which in reality she must have had little genuine hope of prizing out of John.

If we look at the question in this light, the 1370 negotiations would seem then to turn solely on the question of interest: and it is possible to read Caroldo in this way. His first paragraph gives only the straightforward offer, not its different implications for Venice on the one hand and John on the other:

> « Et fo trattata la materia di Tenedo, de consignarli le zoglie che la ducal Signoria hauea impegno, et darli 6 arsili in punto da esser armati a sue spese, et che se li daua ducati 25000. Delli quali dapoi per il viuer suo ricercò el fusse compiaciuto de qualche summa, et cussi li forono dati ducati 4 000 (3).

(1) T. Bertelè, *I gioielli*, pp. 126-127.

(2) Caroldo, *Cod. Marc. It. VII, 2448* (coll. 10514), f. 242v.

(3) And they dealt with the question of Tenedos, of handing over to him the jewels which the Ducal Seigneurie had in pawn, and of giving him six hulls to be fitted out at his own expense and that they should

The second paragraph gives the final offer:

> « Sua imperial maestà ricercò sopra alcune sue zoie ducati 30 000, li quali li forono exporsati, tolti ad imprestito dalla camera del formento da diuerse persone che li depositorono in detta camera. Et fo expresso che consignando limperator Tenedo non pagi il pro, saluo de tre anni, et si hebbe (1) le zoglie » (2).

i.e. Venice waives her demand for interest beyond the first three years, but does not accept Tenedos in lieu of the principal, that is, John cannot surrender Tenedos and expect in exchange both the jewels and the 25,000 ducats — and this is the offer John cannot accept. Thus Caroldo is in fact giving the two steps of the negotiations but so abruptly that the impression is given not of two stages of the same negotiations, but of two different loans.

If the question is asked why John should have refused the 1370 offer but closed with the offer of 1376, which was superficially little better, three points may be offered for consideration. First, the 1376 offer is in fact a quid pro quo: though John gets no money for Tenedos he does get his jewels returned (or would have, if he had not been deposed). Secondly, the 1376 arrangements for Tenedos, whereby the island would fly both the ensigns of the Empire and of the Republic, therefore presumably acknowledging the joint rule of Venice and Byzantium, and enjoy complete religious freedom (that is the island would retain its archbishopric and would remain under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople (2), in other words politically and spiritually Tenedos

---

give him 25,000 ducats. Out of which he then asked that they might oblige him with [the loan of] a certain sum for his living expenses and so he was given 4,000 ducats.

(1) This should be read as a conditional " should have " or " was to have " and not as a past. See T. BERTELÈ, *I gioielli*, p. 126 no. 47.

(2) His Imperial Majesty asked for 30,000 ducats on some jewels of his, and these were made available to him, raised on a loan from the Bank of Cereals, from various individuals, who deposited the money in this bank. And it was stated that in handing over Tenedos the Emperor should not pay the interest, except for three years, and that he should have the jewels.

(3) CAROLDO, *Cod. Marc. It. VII, 2448* (coll. 10514) f. 242v: " che quelli de Tenedo potessero hauer l'arciuescouo, vescouo et preti consecrati dal patriarcha de Constantinopoli et che s'hauesseno aleuare l'insegno dell'imperio et de la ducal Signoria ". (that the people of Tenedos should

would still remain part of the Empire) must have helped in the matter of the Emperor's prestige, assuaging his doubts and blunting the criticism of his opponents. Thirdly, John had had six years in which to reconcile himself to a fact he had never been willing to envisage before, namely, that the demand for the full interest on the loan was a point of real importance in the negotiations and could not be brushed aside.

To summarise, the arguments mentioned above point perhaps to the following conclusion: First, if Andronicus was engaged in active opposition to the sale of Tenedos he could not have played a prominent part in it, for so far as we know, the official relations between father and son did not alter until Andronicus openly rebelled against his father in 1373, and as a result of this he lost his right to the throne. Secondly, the transactions of 1370 could have been concluded very soon, irrespective of Andronicus's opposition, if John V had been really satisfied with the way negotiations were going. Thirdly, the probable cause of his dissatisfaction would seem to have been the Venetian insistence upon regarding the interest as a real factor in the dispute, and Caroldo can very well be read in this light. So that, in the circumstances, if Andronicus in fact hindered the negotiations by "stalling" tactics over the island, this cannot have been unwelcome to John, who was not finding the negotiations of the Venetian offer at all to his liking. No documentary proof can be adduced for this interpretation of the events, nor is it offered at this stage as more than a plausible hypothesis. But as a hypothesis it does seem to offer an explanation of the events both true to the documents we have and reasonable in itself. The final solution must await further evidence.

J. Chrysostomides

London, December 1964.

---

have their archbishop, bishop and priests consecrated by the Patriarch of Constantinople and they should fly both the ensign of the Empire and of the Ducal Seigneurie). The religious point is an important concession. After the Frankish occupation, archbishoprics and bishoprics were abolished (with perhaps the sole exception of Coron) and the Orthodox clergy came under the authority of the Latin church. In her colonies however, although she aimed at destroying the links between the Orthodox clergy and the Patriarchate of Constantinople, Venice for obvious reasons encouraged the independence of the Orthodox clergy from the Latin church. See F. Thiriet, *La Romanie Vénitienne au moyen âge* (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et Rome, Fasc. 193), Paris, 1959, pp. 288-91.

The Greek College under the Jesuits for the First Time (1591-1604)

SOCIETY OF JESUS AND THE BEGINNING OR THE GREEK COLLEGE.

Gregory XIII erected the Greek College on January 13, 1576; it opened the following November (1). Many thought that the Jesuits, who administered the Roman seminary and the Germanicum in addition to the Roman College, would be entrusted with this new foundation. Even some of the Society welcomed this idea. Among them was probably Antonio Possevino, Secretary of the Society of Jesus (2). But the General of the order Everard Mercurian rejected this suggestion, partly because he

(1) On the Greek College *cf.* Cirillo KOROLEVSKIJ, *Les premiers temps de l'histoire du Collège Grec de Rome (1576-1622)* published in *Studion* 1927-1930. The article remained unfinished. The author did not consult the Roman Archives of the Society of Jesus.

A good survey on the history of the Greek College was written by Father Placide de MEESTER O.S.B., *Le Collège Pontifical Grec de Rome*, Rome 1910.

I am obliged to thank Father Olivier Raquez O.S.B., vice-rector of the Greek College, for his courtesy in putting at my disposal the codices of the Archives.

(2) Cf. *Annuae Romanae* of January 1577 where Possevino surveys the work of the Society in Greece, Thrace and in Aegean Islands and mentions in this connection the foundation of the Greek College in Rome. Roman Archives of the Society of Jesus (ARSJ), *Rom.* 126, fol. 128.

Cf. also Possevino's account he gave to Everard Mercurian on the importance of colleges and of any form of apostolate for the East: E parmi che quasi affato quella di Francia habbia ceduto à questa d'Oriente. ARSJ, *Opp. nn.* 316, 10v. The abbreviation ARSJ will be in the following notes omitted whenever the provenience of the source is clear from the context.

had no personnel to staff the new College partly because he wanted to avoid the growing displeasure of those who felt that the Society was too powerful in the Eternal City ([1]).

The Pope favored the Jesuits, but he did not push the matter. For the sake of peace in Roman ecclesiastical circles he gave a free hand to one of the five Protectors of the College, Cardinal Giulio Antonio Santori, known as Santa Severina. Sincerely interested in Oriental problems this zealous cardinal wanted to run the College by himself ([2]), but he soon learned that dedication to the Greek cause would not make the College prosperous. There were eight rectors between 1576 and 1591; in the words of the chronicler the College was like a woman who had undergone much from many physicians but nevertheless grew worse ([3]). The

([1]) Ut nonullorum leniret invidiam Societatem in Urbe nimis crescere dolentium. Jos. JUVENCIUS, *Hist. Soc. Jesu*, Pars V, T. 2, Romae 1710, p. 271.

([2]) Desiderava Papa Gregorio di dare la cura e governo di questi Alunni ai Padri della Compagnia di Gesù et lo propose ai Cardinali Protettori, ma uno di quelli, a cui gl'altri concessero la totale amministratione, pregò Sua Santità che volesse lasciarne il pensiero a lui ... *Historia dell'Erettione del Collegio Greco*. Archives of the Greek College (ACGr), I, 78-98. The quoted text fol. 80. The author of this relation was not a Jesuit but very friendly to the Fathers. The *Historia* was written in 1602 or 1603 at the time when the Cardinal Giustiniani was introducing his unhappy innovations.

([3]) Verum quemadmodum mulier illa, quae curata fuerat a compluribus medicis, semper deterius habuerat; ita Graecorum Collegium tam multiplici regiminis mutatione curatum in pejus semper ruere manifestissime deprehensum est. *Collegii Graecorum a Gregorio XIII Pontifice Maximo Romae instituti Historia*. ACGr, X, 1-52. The quoted text on fol. 18v.

The author of this account was Father Giuseppe Rocco Volpi S.J. (1692-1746). He was in the Greek College for 24 years and finished his Historia in 1728. Cf. *Fondo Gesuitico, Manuscripta* 6, Adversaria ex historia Collegii Graeci de Urbe a perito quodam patre recentioris aevi ex sinceris fontibus deprompta. The text concerning Father Volpi's authorship is on the second page.

This *Historia* depends on another account on the beginning of the Greek College, composed by Peter Arcudius in 1624: *Relatione de' primi successi del Collegio*. It was written probably at the request of the Jesuit General. A damaged and fragmentary text of this account is kept in the Archives of the Greek College and was published by E. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique du XVII[e] siècle*, t. III, Paris 1895, 481-493.

idea of offering the College to the Jesuits appeared again and again but Santori still hoped to cope with difficulties by himself. Finally scandalous events for which the College staff was more responsible than the students persuaded Santori to change the administration (1).

Even the seminarians asked for Jesuits, though not without some misgivings. The Greeks had heard about the strict discipline reigning in Jesuit houses of studies, but decided that if other nations could endure Jesuit discipline, they could too. The students expected much from the new masters: thorough instruction in controversies, advice on the practice of Christian piety, better food and decent clothing, and they wanted abolition of the detestable prison and fetters so much used in St. Athanasius College (2). Through a Spanish Capuchin and a Theatine priest their laments reached Gregory XIV. By that time even Santa Severina was persuaded that only the Jesuits could rescue the College from its precarious situation. On June 21, 1591 he discussed it with the Pope (3). He had the students write to the Pope and ask for Jesuits and himself was in touch with the Fathers in the early summer, 1591. General Claudio Aquaviva had more reasons to refuse the direction of the College than had Mercurian fifteen years earlier. On July 4, 1591 Aquaviva sent to Orazio Mancini, secretary of Santa Severina a strongly worded memorandum explaining the reasons which compelled him to decline the offer (4): 1) ex parte Societatis and 2) ex parte Collegii Graecorum. The Society — from novice to General — was already overburdened

---

A complete copy is in the Vallicelliana library (K-17, fol. 166-172) and this copy was used in this article.

So we have three general accounts on the origins of the Greek College:

1. *Relazione dei primi successi* of Peter Arcudius, written in 1624.
2. *Historia dell'Erettione del Collegio* written 1602/3.
3. *Collegii Graecorum Historia* of Father Volpi.

(1) These events were described by Father KOROLEVSKIJ, *Studion*, vol. VI (1929-30), p. 61 ff.

(2) *Historia dell'Erettione del Collegio*, ACGr, I, 81-2.

(3) Del Collegio Greco, che per miglior governo Sua Santità si contenta che io ne tratti con Giesuiti, ch'essi ne pigliano la cura. — Sua Santità rispose, se forsi il governo va male: dissi di no (!); ma per miglior governo. Disse: purche resti come prima, che si contenta, etc. *Udienze del Santori*, vol. 19, fol. 465. Armadio 52 of the Vatican Archives. I had at my disposal a copy prepared by Father Korolevskij.

(4) The Italian minute: *Rom.* 126, fol. 178, the Latin copy *ibid.*, 180-81.

to the great detriment of its members and works. Such new duties would harm the education in letters, the ascetical training, and the health of the members, especially the young. Since the Society did not have at its disposal a sufficient number of able subjects, less capable people were put in charge of important offices resulting in great damage to the colleges, and continuous complaints to the General. Even if the Society had suitable subjects, the Greek College requires special care because of its different customs and rites. This project demands sacrifices that would not be matched with their fruits. The Society should never undertake a risky task without hope of success (1). The General, aware of possible unpleasant implications entailed in the system of Protectors, was quite outspoken about it (2). Aquaviva noted that the Greek College was rather distant from the Roman College; hence, if the Society were asked to provide resident lecturers at the Greek College, this would result in another waste of forces.

Santa Severina, unconcerned by Aquaviva's arguments put pressure of Gregory XIV, at a time when it was common knowledge he had a short time to live. Gregory XIV lay sick in the palace of St. Marco when he bade Claudio Aquaviva to come and see him. The General, ready to repeat orally his arguments, had no choice but to consent when the Pope asked him in an imploring voice to take over the Greek College (3).

The first Jesuit staff of 1591.

The Society assumed direction of the College on September 29, 1591 (4). On this day the scholars assembled in the great hall

(1) Quae tamen spes vel parva vel nulla affulget, si vel Graecorum naturam ac mores spectes, sive rei ipsius experimentum; paucos autem admodum vidimus hisce annis ad fructificandum, idoneos prodiisse. *Ibid.* These harsh words mirror the reputation the Greek College had in Rome at that time.

(2) Unde Societas cogeretur vel gubernationem illam relinquere vel seminarium non suo, sed Protectorum iudicio gubernare. — The words " Protectorum iudicio gubernare " were cancelled and replaced by " alumnorum more gubernare ". *Ibid.*

(3) Petrus Possinus, *Historia Soc. Jesu inedita 1591-1594*, p. 5. ARSJ, *Hist. Soc.* 80.

(4) This is the most probable day, given by Father Nannini in his Journal: *Giornale del Collegio Greco* 1591-1596. It was published by

of the building listened to Santa Severina's speech. The Cardinal recalled the care Gregory XIII had lavished on the College, and his own solicitude for it in the time of Sixtus V when it was threatened with dissolution. He blamed the students for their carelessness and disobedience; he warned them that now with the Jesuits, whom they wanted, they had their last chance. The Cardinal added some laudatory remarks about the Society of Jesus (1). Then after a short visit to the living quarters of the students, he left the house.

Soon afterwards Claudio Aquaviva accompanied by some fathers entered the college and liberated the unhappy lads kept in the college prison by the former rector (2). Aquaviva arranged with Orazio Mancini the last juridical formalities, which preserved the care of the *temporalia* — the financing of the college — to Santa Severina, but the rest to the Society exclusively.

The staff of the College during the thirteen years of Jesuit administration consisted of seven or eight persons: rector, minister, prefect of studies, spiritual father, two *repetitores* and two brothers — one as subminister, the other as keeper of the wardrobe. Six Jesuits formed the first team in October 1591: Father Gianbattista Nannini, rector; Donato Antonio Egittio (Giptio) minister; Father Girolamo Ferricelli, spiritual father; Decio Striverio, prefect of studies; Father Andrea Eudaimoioannes, repetitor of philosophy; and Brother Clemente Ruttilio, subminister. Though the necessity dictated the choice of these Jesuits, we may assume that the superiors did consider the particular character and work of the Greek College.

Before the arrival of the appointed rector, Father Fabio Amodeo acted as temporary superior. Father Gianbattista Nannini entered his office on October 22, 1591 (3). He served as rector

---

Father Cyril KOROLEVSKIJ in *Bessarione* II (1909-10) pp. 398-423. Possinus speaks of Sept. 28, other sources of October 1. September 29 was a Sunday.

(1) The discourse of the Cardinal in: *Collegii Graecorum Historia, l.c.* 25v-27r. This is a humanist recast of Severina's speech but substantially genuine.

(2) The previous rector, Ascanio Formosa, a man of the retinue of Cardinal Santori was not a priest but wore ecclesiastical garb.

(3) He was born in Lucca Jan., 1551. He joined the Society on Dec. 1, 1582.

until March 20, 1596. This was the longest term — almost five years — any rector had in the period under consideration (1). No other rector influenced the life and shaped the traditions of the house as much as Father Nannini.

Donato Antonio Egittio was minister of the house (2). In 1590 he was listed in the Catalogue of the Roman College as a second year theologian. He stayed in the Greek College less than one year; before the end of the school year he was on his way to Naples (3). For three years he was engaged in apostolic missionary work in southern Italy. He died rather young in Lauria, in the diocese of Policastro, on October 1, 1595 (4).

Father Girolamo Ferricelli's assignment as spiritual father may have been determined by the consideration that he had some knowledge of an "eastern" country (5). He knew not the Greek East, but Transylvania, frequently considered the gateway to the Orient. Still a young priest, Ferricelli arrived in Tran-

---

The chronological dates of the Jesuits whose names occur in the article were taken from the Catalogues and other sources of the Roman Archives of the Society of Jesus. The catalogues of the persons in the Greek College in our period: *Rom.* 53, *Rom.* 54, *Rom.* 79. The corresponding references were, however, given only in particular cases, not to overburden the footnotes with figures.

I received valuable help and assistance from the archivists Father Jos. Teschitel S.J. and Fr. Jos. Fejér S.J.

(1) During his rectorate he took vows on Nov. 21, 1595. After he had left the Greek College he returned to his beloved Lucca and remained there with short intervals until 1602. In the year 1603 he was in the College of Genoa where he died on Nov. 7, 1605.

(2) He was born in the small town Campagna near Salerno in 1561. He entered St. Andrew's novitiate on Oct 4, 1583.

(3) *Neapol.* 80, 73v: We are told that he had been minister in Rome for one year, with no further specification. Before the end of the school year he was sent to Naples. "Litterae patentes" of June 6, 1592: *Hist. Soc.* 61, fol. 48.

(4) *Hist. Soc.* 43, fol. 20.

Collegii Graecorum Historia (fol. 27) presenting the first Jesuit team states: Ad domesticam disciplinam procurandam additus est Donatus Antonius Aegyptius, qui Indicam postea expeditionem suscepit. — The Indian mission could have been the dream of Father Egittio but — we may guess — his poor health prevented its realization.

(5) Girolamo Ferricelli was born in Lecce c. 1560, entered the Society on Sept. 14, 1579.

sylvania on October 13, 1578 (1). His letter to Antonio Possevino betrays his keen and enterprising mind (2). While staying at the Roman College after his return to Italy, Ferricelli received his new assignment. He did not stay long with the Greek seminarians. Possibly his talent as a preacher together with proneness to move from place to another made sedentary College life too difficult for him. In 1594 he was appointed to the novitiate, and later was at Recanati, Pistoia, Macerata, Montepulciano, and other places (2). He died in his native Lecce (4).

The assignment of Father Andrea Eudaimoioannes to the modest duty of *repetitor logicae* was not casual. A Cretan, he was the only Greek the order sent to the College during these thirteen years. It was thought that his family was related to the Palaeologi (5). The prefect of studies Decio Striverio wanted to give Father Andrea, since he knew Greek so well, a part of his own duties. It is doubtful whether Eudaimoioannes harbored any special affection for the Eastern Church. His writings concern Western Christianity, specifically in England. Father Andrea Eudaimoioannes did not remain long in the College. Later he taught in Rome, Padua, and Naples. After death of Robert Bellarmine (1621), he was considered the prince of contemporary theologians in the Eternal City. In 1622 when the Jesuits returned to the Greek College, Father Andrea Eudaimoioannes, though of advanced age, was the new rector. At the

(1) Andreas VERES, *Epistolae et Acta Jesuitarum Transylvaniae temporibus Principum Bathory* (1571-1613). Vol. V, Budapest 1913, p. 227. Cf. also *Catalogus primus eorum qui nuper in Junio ex urbe pro Transylvania a R. P. Nostro missi sunt et alibi non sunt scripti. Pol.* 6, fol. 143.

(2) VERES, *op. cit.*, pp. 237-8.

(3) *Rom.* 15 and *Rom.* 16 contains the register of letters sent to him from Father General 1601-1610.

(4) *Hist. Soc.* 43, fol. 22.

The Ménologe de la Compagnie de Jésus par le P. Elesban de GUILHERNY, II, Paris 1894, pp. 501-2 tells us a story about Father Girolamo Ferricelli who died in Cronstadt in Transylvania c. 1608. He was certainly not the former minister of the Greek College. On the other hand we do not know of any other missionary of the same name who worked in Transylvania.

(5) Born in March 1566, joined the Society Sept. 8, 1583, took solemn vows in Padua Feb. 2, 1601.

wish of Urban VIII, he in the capacity of theologian accompanied papal legate Francis Barberini to France. This journey exhausted him and he died soon afterwards, December 24, 1625.

With these priests and scholastics was Brother Clemente Ruttilio, subminister, who took charge of the servants [1]. He came to the Greek College from the Germanicum. He had a hard time putting order into the chaotic situation inherited from the former regime. He was an artistic-minded brother; the catalogues designate him as painter, sculptor, gilder, architect, etc. He left the College in the summer 1593.

Gianbattista Nannivi and Antonio Possevino as the creators of tradition in the Greek College.

The immediate preoccupation of the Jesuits was to turn the dilapidated house into a real college. Father Fabio Amodeo took the first steps by procuring mattresses, sheets, and blankets and exterminating the lice. Father Nannini reclaimed the building and adjoining garden from their miserable condition. His Journal notes improvements in the church, garden, wardrobe, halls, and kitchen. He built the infirmary; he was the founder of the Greek College library. He was concerned with students, servants, and Jesuit staff alike. Decio Striverio in his letter as consultor bestowed praise on the rector's restoration work but he felt that Father Nannini's charitable care was sometimes excessive regarding the Jesuits. In conformity with Father Maggio's instruction all members of the order before they were sent to the Greek College had received a new winter cassock; therefore Striverio did not think that Father Nannini should have bought them another one. The prefect of studies and the other consultor Father Da Ponte were not pleased with the rector's ascetic practices: he served too often at table; he mixed too frequently with pupils to the detriment of his authority; he acted as if he were running a Jesuit novitiate instead of a College; and

[1] Born 1558, joined the Society Dec. 1579, took last vows on Nov. 11, 1593, died in Perugia Feb. 26, 1643.

he introduced some curious penances (1). These shortcomings were only minor deviations. They were soon corrected.

The Society assuming direction of the Greek College faced problems never met before in houses of formation. Experts were asked to give suggestions. An unfinished copy of a memorandum, *Difficultates quae occurrant PP. Societatis qui Collegii Graeci curam habere debent* (2) testifies to this undertaking. Though the memorial is without signature, enthusiasm for colleges and for the apostolate of the press as two bulwarks of Catholic restoration, thoughful optimism combined with unlimited courage for any holy venture, and willingness to adapt to alien forms, reveal the author Antonio Possevino, the great organizer of Northern seminaries and expert in Oriental problems. Other ideas of Possevino's are included: the author recommends translating into spoken Greek the *Defensio* of the Council of Florence, a work which Possevino and his contemporaries ascribed to Patriarch of Constantinople Gennadios (3). Possevino is well known as peacemaker between Stephen Bathory and Ivan IV and as an apostle of Northern countries. But his personal preference centered from the very beginning neither on the North nor on Muscovy but rather on the Middle East. At the request of General Everard Mercurian, Possevino while secretary of the Society wrote about the prospects of the Society in Constantinople, Aleppo, and the Greek islands (4). He gathered information from a bishop of Naxos, a bishop of Candia, the Venetian ambassador, and a merchant of Chios. He received useful information from

(1) Striverio's letter: *Ital.* 160, fol. 216. The letter of Father Bernardo Da Ponte of Jan. 24, 1592, *ibid.* fol. 220: ... come il farli stare tutta la tavola col ditto alla bocca in mezzo a un circolo, farli star inginochioni avanti al lavatore delle mani, il concedere a putti di mangiar pane et aqua in terra ...

(2) *Opp. nn.* 316, fol. 56-64v.

(3) This desire of Possevino was fulfilled some years later after his death when Giovanni Matteo Caryophillis, former scholar of the Greek College published the translation of " Gennadios " in " modern " Greek in 1628.

The book in question — *Defensio quinque capitum quae in sancta et oecumenica synodo continentur* — was published in Greek 1577 and Possevino offered a copy to Ivan IV and wanted to have it translated into Russian.

(4) *Opp. nn.* 316, fol. 8-11v.

Cardinal Santori, an ecclesiastic known for his concern about Orientals, and from Cardinal Vincent Giustiniani. The former was responsible for introducing the Jesuits into the Greek College in 1591; the latter's nephew, Benedetto Giustiniani expelled the Jesuits from the College in 1604. Possevino after reporting matter-of-factly the chances of Catholic missions in Greece and the Near East, disclosed to the General the long-cherished desire of his heart — to go to Constantinople in whatever way possible (1). Just as his royal friend Stephen Bathory had planned a military expedition to Constantinople via Moscow, so Possevino dreamt about an analogous strategy; he hoped to reach the Near East by way of Northern Europe. Possevino was certainly one of the best interpreters of Ignatian spirit in the apostolate, which he reflected faithfully in his desire to gain the Eastern countries for Christ.

Almost sixty years old in 1592, Possevino did not think of undertaking a missionary journey to Greece himself, but he maintained vivid interest in the Greek world. He wrote his memorandum probably at the beginning of 1592 (2), discussing the problems of spoken Greek (*lingua naturale*), Byzantine fasting, the character of the Greek people, ordinations of candidates for priesthood and their future apostolate, and also some points of the Byzantine rite. Possevino intended that his memorial

(1) Che molti anni ho avuto speciale desiderio che si aiuti l'Oriente, et una delle cause per le quali doppo haver la cosa lungamente raccomandata à Dio, et conferita con il Padre Giuseppe Fabritio, doppo haver fatto gli exercitii, et confessione generale, pregai già due anni V. P. di mandarmi in Transilvania, era perche io speravo con l'aiuto divino che per quel mezzo si potrebbe spuntare più inanzi verso Turchia. *Ibid.*, fol. 10v.

(2) Possevino stayed in Rome at that time. He returned from Tuscany to Rome in 1589 and in July 1592 he sojourned in Frascatti. *Rom.* 13, fol. 382v, 308v. *Rom.* 14, fol. 40v, fol. 42.

Speaking about the necessity of preparing some Catholic books in modern Greek, and looking for a suitable translator, he concluded: M. Pitro Archudio mandato l'anno passato dal protettore in Ruthenia solo conosche che per ciò sarebbe attissimo et anchor che non entrasse nella compagnia come egli desidera (!) servirebbe assai stando nel collegio per il suo zelo e buon giovevole a tutta la Grecia ... We know that Arcudius left Rome with Bernard Maciejowski, bishop of Lutsk at the beginning of 1591.

would give the Fathers at the Greek College some suggestions for rewriting the students's rules. Possevino advocated that the old rules be observed until experience has taught how far they should be recast. Santa Severina had composed in 1583 the rules which with some additions had been promulgated in October, 1584 (1).

The Jesuits abbreviated these rules by omitting all purely exhortatory elements, and eliminating humanistically-attuned sentences filled with abundant quotations. In content they changed only a few points (2). They stressed the authority of the Jesuit General, and struck out some references to the Most Illustrous Protectors (3). Minute prescriptions were reworded in more general terms. These reworked rules were promulgated probably in the second part of 1592. When Father Maggio, Assistens of Italy, made his visitation to the Greek College, he added some remarks to the rules. He emphasized again the competence of the General in order to make the College similar to other Roman houses of studies. The General, not the Cardinal Protectors, may grant admission to boys older than fourteen. The head of the College was the rector, the representative of Our Lord (i.e. the Pope), the Cardinal Protectors, and in a special way the Father General. Father Maggio found Severina's rules unsatifactory, confused, incomplete and lacking regulations on academies and sodalities (4). The Jesuits made at first two substantial additions to the rules: 1) short notices (*Avvisi*) for the boarders (*convittori*); and 2) a series of rules for particular offices such as procurator, purveyor, sacristan, wardrobe keeper, cook, sweeper,

(1) Published by E. Legrand, *op. cit.*, 494-513.

(2) These rules are in *Rom.* 150, I, fol. 48-63v.

48-51: Avvisi per li Giovani che si ricevono per Convittori nel Collegio Greco.

51-57v: Ordini per il Collegio Greco (The rules of Santa Severina reviewed by the Jesuits).

58-63v: Ordini degli officiali del Collegio Greco.

(3) E.g. the dispensation from fasting. This was granted by Father Rector with permission of Father General. The former text: With permission of the Most Illustrous Protectors.

(4) Regole del Collegio Riconosciute et postillate dal P. Maggio Visitatore. ACGr, II, fol. 3-22. Maggio's critical remarks on the last page.

and gardener. All these rules were in close imitation of Jesuit rules for respective offices and duties.

The *convittori* were paying students, both Latin and Greek rite [1]. They enjoyed certain privileges and were directly subject to the rector without the mediation of other officials. They had to observe the general discipline of the house and to take the same meals as others but they could use their own silver spoons and forks and they lived in separate quarters of the house. They could use their own furniture, adorn the walls with pictures of their choice but everything was expected to be "in harmony with their status as students."

The first problem the Fathers faced was training the students in vulgar Greek, the tongue of their future apostolic work. Decio Striverio in his first letter to General suggested Father Andrea Eudaimoioannes for these classes. The latter was probably not enthusiastic; instead Giovanni Matteo Caryophyllis, subdeacon and non-Jesuit, second year theologian taught Greek [2]. Possevino devoted several pages to this question; it was probably due to his insistence that the learning of spoken Greek (*lingua naturale*) was inserted into the revised College rules. Possevino hoped that one of the students would join the Society so that a Jesuit could take over this important task. For the present he suggested for these classes Father Girolamo Brunelli who knowing classical Greek well would easily learn the spoken tongue [3]; although, Possevino confessed, it would be difficult to find someone to replace him in the Roman College as teacher of Hebrew.

One point of the Byzantine discipline caused much perplexity: the fast. Santa Severina's rules prescribed all Greek fasting

(1) The list of Latin and Greek boarders: ACGr I, fol. 27.

(2) Giovanni Matteo Caryophyllis (1556-1633), one of the best men, trained in the Greek College in the period we now describe. He received his doctorate and left Rome in March 1596, having been appointed procurator and vicar of the bishopric of Chissamo in his native Crete. Later he returned to Rome, taught in the Greek College, was busy in the Vatican library and became titulary archbishop of Iconium. Cf. LEGRAND, *op. cit.*, III, 196-203. In the Archives of the Greek College: *Catalogus de Scolari et altri del Collegio Greco*, XXII, fol. 107. *Cronica di tutti i scolari*, I, fol. 9. Also: X, fol. 81-84.

(3) Father Brunelli taught Hebrew in the Roman College from 1585 to 1606, an unusually long term in those times of frequent changes.

practices though they did allow dispensation by the rector with the permission of the Most Illustrous Protectors. At the same time they imposed the *quattuor tempora*, vigils and other Latin fasts. The example of St. Ambrose who while living in Rome observed the fast days of the Roman Church was cited in justification. This though found repeatedly in the literature of the times, misrepresented the point. St. Ambrose did not simultaneously observe both Milanese and Roman customs, while the students of the Greek College observed two usages (1). Another motive for keeping the Latin fast was to avoid scandal, a motive in no way contemptible, because fasting prescriptions were a part of civic life. Nobody in Rome could make light of the law of abstinence, lest he get into trouble with the watchful papal police. Possevino did not dare to question the legitimacy of this superimposition of Latin on Byzantine discipline. He showed, however, that the observance of both practices — amounting to about eight months of fast in the year — was an unsupportable burden for the students which would have serious consequences on their health. The same was true for the Jesuits who could not sit down to plentiful tables while the seminarians were fasting. No one

(1) This was the famous case about fasting on Saturday, a custom proper to the Roman Church. Augustine, while a catechumen asked the bishop of Milan about it. St. Ambrose answered that it was necessary to keep the customs of the place where one lived and that he observed the Saturday fast while he stayed in Rome but not when living in Milan. St. Augustine also adhered to this principle in practice. *Ep.* XXVI, PL 33, 136 sq.; *Ep.* LX, PL 33, 204.

Cf. Journal of Nannini, *op. cit.*, p. 410. It is surprising what emphasis was put on fasting, a point of Byzantine discipline, while at the same time the Byzantine liturgy was neglected. The question of fasting was never satisfactorily solved until the end of the 19th century.

In March, 1625 the College directed a petition to Urban VIII: che si degni concedere dispensare sopra la qualità del pesce che mangiano i Greci nella quaresima . . . ACGr IX, 38. The Byzantine discipline forbade eating fish in Lent though it allowed some species of sea food such as oysters and caviar. The College asked permission to eat ordinary fish during the Lent.

Alexander VII by his Brief of Feb. 25, 1659 dispensed the scholars from all Greek fasting, obliging them to keep Latin customs. The visitation of 1693 reintroduced the former practice, i.e. again the double fasting. At the request of the College Innocent XII in 1700 restored the regulatious of Alexander VII. ACGr IX, fol. 110.

of the Greek College might disregard the laws of the Eastern Church; the college would receive a bad reputation if all did not live *alla Greca*. Conforming to the opinion of physicians, dispensations for reasons of health should be granted as done in the East. The College should strictly observe the fasts before Easter and Christmas; a substantial mitigation should be granted for the fasting periods before SS. Peter and Paul and the Assumption of Our Lady. This was the general policy of the College during the period under consideration (1). The first Jesuit rector noted that Latins living in the Greek College were not obliged to follow Greek customs but were allowed sometimes out of devotion to observe the Greek fast, " as may be judged by the rector ".

One is astounded to read the words of Father Nannini: " The rector of this College can in no way permit anybody be he seminarian or not, to receive Communion in the Greek way, i.e. under the leavened bread et *sub utraque* " (2). This puzzling attitude is not sufficiently explained by accusing the West of Latinizing tendencies. The authorities sincerely wanted to preserve the Greek rite; Father Nannini triumphantly reported that in the same year (1592) all the pupils " started to observe the Greek rite in all possible things with great readiness and zeal " (3). To explain this contradiction several circumstances should be taken into account. In Latin Christendom after the Hussite wars Communion *sub utraque* was suspect; the spread of Protestantism in the sixteenth century increased this attitude. The chalice became a symbol of rebellion against the old Church. But this was not decisive. In 1564 Pius IV granted the privilege of chalice to some dioceses of Central Europe. In Prague the archbishop himself distributed *sub utraque*; the Jesuits did the same in St. Salvador's though for some scruples only at the side altar. To explain the anti-Greek rite tendency, other elements should also be considered: scanty knowledge of liturgical development and of the indebtedness of the Latin West to the East. The long medieval isolation and complacency of Latin Christianity caused confusion of rite and faith, thereby elevating Latin ritual practices to the rule of faith. Deviation was marred by suspicion of heterodoxy.

(1) Journal of Nannini, *op. cit.*, p. 410.
(2) *Ibid.*, p. 411.
(3) *Ibid.*, p. 409.

Last but not least the same tendency was stregthened by the medieval-feudal outlook, demanding uniformity within a given territory. This accounts for the explanation given by Father Nannini: Communion *sub utraque* was inadmissible in Rome, like " all things practiced by the Greeks in their home country " (1). In other words, the territorial principle should be strictly observed and Rome was Latin rite territory. The Catholic Ruthenian bishops after the Union of Brest faced a similar problem. The Polish ordinaries did not understand that in their dioceses lived Catholics of Oriental rite, subject to their own ordinaries. The Catholic Oriental colleges of Rome practiced a hybrid mixture of two rites and two disciplines until the end of the nineteenth century.

The Jesuit attitude towards the Oriental rite was neither better nor worse than that of other Latin ecclesiastics of those times. Perhaps their reputation was worse than reality. Before the Jesuits entered the Greek College, rumors circulated in Rome that they would soon suppress the Byzantine rite there. The Fathers were branded if not as enemies, certainly not as friends of the Greeks (2). Santori, for reasons of his own affirmed (before 1591) that the Greeks held Jesuits in horror (3). As a matter of fact the Jesuits who went to Ethiopia and Malabar cannot be regarded as friends of the venerable Eastern rites. They lacked the necessary knowledge to appreciate them. But in their negative attitude they were neither alone nor exceptional. The Society of Jesus favored a centralized unitary organization in its own body and in the Church, and uniformity in liturgy and discipline. This latter tendency was accentuated by the struggle against the heterodox innovations of the sixteenth century. On the other hand the same Society had a vigorous sense of adaptation, an

(1) *Ibid.*, p. 411.

(2) The Greek College was not placed under Jesuit administration at first, " perchè dubitassero gli Protettori che li Greci di Levante non dovessero mandar li loro figlioli cosi volentieri, spaventati da questo santo nome ". *Relazione dei primi successi* of Peter Arcudius, fol. 169.

(3) Among the reasons which stand against the Jesuit direction of the Greek College, we read: Per havere i Greci sospetti et in horrore i Padri della Compagnia come quelli che non hanno conosciuti in Levante, dove solamente conoscano frati minori, predicatori et crociferi. *Udienze del Santori*, vol. 18, fol. 46.

universal mindedness coupled with willingness to gain the entire world for Christ by new methods. This cosmopolitan spirit enabled the members to cope with variety of expression and to study and appreciate manifold manifestations of the spirit.

Daily seminarians attended Latin Mass on their knees except for Gospel; on certain feasts the Byzantine liturgy followed the Roman Mass. In 1624 Urban VIII prescribed Communion *sub utraque* on three major feasts (1). Their prayers and sacramental life assumed Latin form almost exclusively. They recited the rosary, the Litanies of the Saints; the sodality members the *Officium parvum B.M.V.* A Byzantine Akathistos was not mentioned. No wonder that many deserted the Greek rite in spite of an oath they would keep it. It was especially common among those remaining in Rome; Caryophyllis and Arcudius were among them.

A visitor entering the Greek College would have noticed an atmosphere slightly different from other colleges. He would hear talk about the groups (*camerate*) of St. Basil, St. Athanasius, St. John Chrysostom, St. Gregory of Nazianzus or St. Cyril. For the youngest boys (*putti*) there was the camerata of St. Nicholas, at least in the times of Allatius. The visitor would also see pictures of the Greek Fathers and Saints on the walls; Father Nannini placed them there in the summer, 1592.

Another specific trait of the College was abundant use of Greek at the academies. They presented topics that concerned Greece, e.g. harangue *ad excitandum bellum contra Turcas*. Decio Striverio grumbled at the numerous academies hindering students from coming down to ordinary class work.

The problem of ordination.

The seminarians, though nurtured with Latin traditions and devotions, were destined to become priests of Byzantine rite, to

(1) Vetus consuetudo servetur ut octavo quoque die confiteantur quibus per aetatem licet quinto quoque die communicent. Praeterea vero solemnibus diebus festis, ac Dominicis omnibus adventus et quadragesimae, idque ordinarie Latino ritu praeterquam in festo Paschatis, Pentecostes, et in festo Nativitatis Domini aut si quando praeterea iustis de causis visum fuerit Protectori. — *Bullarium Romanum*, t. V, pars 5, LXXXVIII, Confirmatio Constitutionum in Collegio Graecorum de Urbe servandarum, p. 279.

" aid Greece " as the current formula stated. They were usually ordained in the Latin rite, at the Lateran basilica or St. Athanasius church. Father Nannini refused to consider Greek ordinations. After 1595 things took a turn for the better. A Greek bishop from Cyprus, Germanos of Amathus and Levkosia who left his native island when the Turks occupied the Famagusta in 1571, lived several years in the Greek College. He was reconciled with the Catholic Church; the penitentiaries of St. Peter's had absolved him. Santori had tried to find an appropriate position for him. When Constantin Ostrozhski from distant Ruthenian lands had asked for teachers from St. Athanasius College for his academy at Ostrog, it was suggested that Germanos be sent (1). But the Greek bishop was not anxious to go to the unhospitable North. Through Santori's intercession Germanos and his companion hieromonk Christodulos had received some financial help from the Holy See. This help was generous under Gregory XIII, meager under Sixtus V and quite beggarly under Innocent IX (2). No wonder that Germanos intended to leave Rome and go to Spain. Father Nannini offered no objection; he bought Germano's vestments for St. Athanasius church and gave him a viaticum of 30 scudi as compensation for his services (3). But Germanos probably never set foot on Spanish soil. Just at this time the Holy See took measures to stop ordinations of Catholic Greeks in Italy by dissident prelates (4). Germanos was appointed *prelatus ordinans* for the Byzantine rite in 1595 (5).

(1) Cf. the letter written by nuncio Bolognetti to the Secretary of State on March 20/25, 1583. *Mon. Pol. Vat.*, VI, Kraków 1938, p. 201. *Udienze del Santori*: Udienza con Nostro Signore a'di 5 maggio 1583, in Monte Cavallo. Die quel che scrive Mons. di Polonia per la missione de' Greci in Russia al Ducato d'Ostrog, di quà, che nel Collegio non vi sono ... ma che si potrebbe mandare il Vescovo Germano. *Udienze del Santori*, vol. 18, fol. 192.

(2) Register of petitions presented by Father Nannini, ACGr, XXII, fol. 71-2, No 2.

(4) Journal of Nannini, *op. cit.*, p. 415.

(4) *Udienze del Santori* mentions frequently cases of Catholic priests asking for dispensation because they were ordained by the Greek Orthodox bishop Gabriel Severos, residing in Venice.

(5) Udienze col Nostro Signore, giovedì primo di giugno 1595. Del Memoriale per il vescovo greco di Limiso, olim in Cipro, riferire e rac-

Possevino proposed in his memorandum a quite curious solution concerning the ordination of Greek seminarians. He was persuaded (and later developments fully confirmed his judgment) that if any priest were ordained by a Latin bishop or by a Latinophile Greek bishop in Rome, he would never be accepted in Greece. This procedure would only increase the hatred of Greeks for Latins. Possevino proposed instead that a worthy candidate should be ordained in Rome and then sent with Roman letters patent to a Greek bishop kindly disposed to Catholic Church and at the same time popular among the Greeks. This friendly prelate would provide the priests with letters patent in his own name. This document would open to the priests of the Greek College the whole of Greece. Possevino added instructions on how these priests should conduct themselves; their preaching in Greek lands should dwell on general Christian principles avoiding the questions which divide East and West.

The same ecumenical spirit animated several pupils of the Greek College, even though they were not directly influenced by Possevino. Such was the aspostle of Trapezunt and Constantinople Giovanni Mendonis. Born in Chios (c. 1574) he entered St. Athanasius College in 1589 and remained there for ten years. He was among the first pupils who joined the sodality; when Claudio Aquaviva visited the College to join the sodality to Prima primaria on March 25, 1592, Mendonis recited a Latin poem. While a student he entered the order of St. Basil assuming the name of Ignatius. He left the College on March 27, 1599. After having taught in Chios for several years, he evangelized the uncultured people of the Trapezunt region; he was regarded as a prophet by both Christian population and Turkish authorities alike. Raphael, Patriarch of Constantinople (1603-1608), invited him to the capital and entrusted to him a church in Pera. There Ignatius Mendonis, a much sought confessor and beloved preacher worked " for the glory of God and exaltation of the holy Roman Church " [1].

---

comandarlo, e chè è buono per ordinare in Roma i chierici Greci ... etc. — che gli piace. *Ibid.*, Vol. 21, fol. 65.

[1] *Catalogus de Scolari Alunni et altri del Collegio Greco*, ACGr, XXII, fol. 101-121, (former pagination 100-120). On Mendonis fol. 103. *Cronica di tutti i scolari del Collegio Greco dalla fondazione sin all'anno*

Possevino suggested two prelates as possible Orthodox bishops who would provide certificates for Catholic priests. Both were on good terms with Rome: Gabriel, titular bishop of Philadelphia, patriarchal exarch residing in Venice (1); and bishop Marguni (Maximos Margunios) from Crete, another representative of the patriarch of Constantinople. Possevino's proposal was not followed as far as we know.

Another plan — bolder and more viable — appeared in the writings of the time: the Pope should grant seminarians of the Greek College dispensation to be ordained by dissident Greek prelates; thus opening wide all the roads of the East (2). During the Catholic restoration extreme rigorism and narrow-mindedness were often balanced by cases of mutual understanding. The *Communicatio in sacris* in practice was frequently regarded rather benevolently. This was true especially in Greece and the islands in the Aegean Sea, far from Italy (3).

Possevino was broadminded, flexible, and ready to compromise whenever there was hope of gaining souls for Christ and His Church. In his opinion students of the Greek College should faithfully observe the Greek rite. Bishops and priests coming from the East should always wear their own customary garb. Those who are ordained in Rome in view of their apostolate in Greece should never wear the cassock or hat of a Latin cleric. The seminarians of the Greek College should wear the Greek,

---

1640, ACGr, I, fol. 6-77. On Mendonis fol. 25v, 26. Identical information contains Leonis ALLATII, *De Ecclesiae Occidentalis atqui Orientalis perpetua consensione*, Coloniae Agrippinae 1748, p. 990. Also: ACGr, I, fol. 186.

(1) Cf. Georg HOFMANN S.J., Briefwechsel zwischen Gabriel Severos und Anton Possevino S.J. *Orientalia Chr. Periodica*, vol. XV (1949), p. 416-434.

(2) E.g. in ACGr IV, fol. 48-52 apparently in the handwriting of Father Nannini. The writer's conclusion (fol. 52v): Neque vero haec res videri debet tam ardua cum catholicos scismaticis in divinis et administratione sacramentorum Eucharistiae et confessionis communicare omnino necesse sit si modo ulli usui ad reductionem eorum futuri sunt et quemadmodum videtur Gregorius XIII in Bulla erectionis huius Collegii dispensare cum Alumnis huius collegii ad haec, ita etiam posset dispensare ad hoc alterum sacramentum ordinis.

(3) Many examples were collected in the book: *Σχέσεις Καθολικῶν καὶ Ὀρθοδόξων*, by *Π. Γρηγορίου*. Athens 1958.

not the Venetian barret. The Jesuits introduced into the College the *skufos* proper to the Greek clerics (1).

Because the College should train the priests destined for the East, continued Possevino, all seminarians must be familiar with Greek ceremonies and liturgical books. These sacred rites, in practice were not always in accord with the teaching of Western schoolmen, especially regarding matter and form of the sacraments; but Possevino favored a generous interpretation (2).

Possevino knew by experience the importance of liturgical singing in the East. He advised that cantors come from Greece or Venice to teach the students liturgical psalmody. Occasionally some Greek visitors acted as cantors in St. Athanasius Church. In 1594 two Orthodox priests arrived in Rome; Giovanni M. Caryophyllis instructed them in Catholic doctrine; they served as cantors for several months in the church before departing with alms for their own country at the end of the year (3).

Rectors after 1596.

Father Nannini's recorate left a durable stamp at the Greek College. His successors were all men above average, though it is impossible to tell how much each influenced life at the seminary.

Nannini's successor was Decio Striverio (4). He had come as prefect of studies to the Greek College. He left in December 1593 (5). Striverio returned to St. Athanasius College in March 1596 and remained rector slightly more than one year. Afterwards he held important posts in different provinces. He was visitor in Sardinia (1599); on June 26, 1602 he became vice-pro-

(1) In 1730 the scholars of the College asked the Cardinal for permission to use the Latin berettas at ecclesiastical (!) functions and at academies. This was granted on August 24, 1730. ACGr, V, fol. 128.

(2) E quando vi si contenesse (in the liturgical books) alcuna cosa erronea tuorla et insegnarli in queste che si puono interpretare in utramque partem come si dobbiano intendere, spettialmente nelle forme sacramentali ... *Opp. nn.* 316, fol. 63v.

(3) ACGr XXII, fol. 71v.

(4) Born at Catanzaro, Calabria in 1561, entered the Society March 5, 1585, made solemn profession Sept. 21, 1598.

(5) Cf. *Rom.* 53, fol. 187. We are poorly provided with catalogues for the years immediately following 1590.

vincial, and a year later provincial of the Polish province. There he contacted again people of Greek rite — Catholic and dissident. He sent two Polish fathers to Pseudo-Demetrius but he himself never went to Moscow, though the Pretender did invite him. After his return to Italy he was provincial of Venice (1609-10), and of the Roman province (1610-14). At this time the Society was not in charge of the Greek College. Striverio was provincial of Sicily (1626-29) and rector in Spoleto (1630-36). He died August 8, 1637 in the Roman College.

Father Peter Maria Gubbi (1) was rector of the College from late summer 1597 until summer, 1598 (2). Later on he became a penitentiary of St. Peter's and spiritual father of the house. In 1603 he was in Siena and in 1611 in Monte Poliziano. He died in his native Siena on March 28, 1612.

Father Antonio Barisone relieved Father Gubbi (3). Barisone occupied for some years minor offices — teacher of grammar, procurator, and minister; he showed his excellent qualities as rector of Macerata College (4). There he became acquainted with Cardinal Benedetto Giustiniani, papal legate for the Marches; he had helped the Jesuits finish their College in Macerata. Father Barisone understandably considered the Cardinal a friend of the Society and proposed him for successor of Santa Severina.

Barisone must have been a quiet and prudent man. Later in 1623, or possibly earlier, when in Florence, he and Father Francesco Bertolini received an unusual task: to expel the demons from a Tuscan monastery of nuns. Father Barisone proceeded judiciously: first he restored peace among the virgins consecrated to God and then persuaded them to obey their bishop; when this had been done, the demons retreated from the house without any resistance whatsoever (5).

(1) Born in Siena 1555, joined the Society Jan. 12, 1587, took final vows May 12, 1596.

(2) *Rom.* 14, fol. 245v, the letter of August 24 concerning him while he was still in Recanate. Another letter of the General of Dec. 26, 1598 again to Recanate: *Rom.* 14, fol. 384.

(3) Born in Padua on August 16, 1560, admitted to the novitiate March 25, 1576, died in Siena Sept. 7, 1623.

(4) We know for sure that he was rector of Macerata College in the years 1594-1597. *Rom.* 14, lists his correspondence with the General.

(5) CORDARA, *Historiae Societatis Jesu*, Romae 1750, p. 416.

Barisone was rector from late summer 1598 until summer 1602, thus having the second longest rectorate in the period under consideration. An important change took place. After the death of the main protector Giulio Antonio Santori on May 28, 1602 another Cardinal was to replace him. On Aquaviva's advice Father Barisone approached Cardinal Montalto, one of the College Protectors, begging him to inform His Holiness of the situation. But Montalto was slow. Father Barisone turned with the same request to Cardinal Baronio. With the General's consent Barisone proposed Cardinal Benedetto Giustiniani for successor of Santa Severina. As noted above, he was friendly to the Jesuits of Macerata; the seminarians also favored him, because he was born in Chios and regarded as a Greek.

But both Jesuits and their students were soon very sorry for their choice. The Cardinal appointed a new superintendent, Terenzio, an arrogant man who claimed to run the College alone and claimed a complete control of the house (1).

The modest, though pleasant personality of Antonio Barisone was overshadowed by his eminent brother Girolamo Barisone (1559-1614) (2). The same happened with his successor Lucio Bencio. The latter had three other brothers in the Society, Andrea, Girolamo and Francesco, the most prominent of all (3).

During Father Bencio's rectorate the relations between the Cardinal and the Fathers grew worse, until the Society had to withdraw from the College. Some Jesuits, viewing it as a failure of the order were grieved and made Father Bencio responsible. To judge impartially it is necessary to know well the new rector's personality.

Lucio Bencio as a young man of nineteen entered the service of Giuliano Medici. When, however, Cosimo I removed all possible rivals from Florence and killed Lorenzino, brother of Giu-

(1) We are informed about these happenings by Father Barisone's letter of July 30, 1617. He wrote it at the request of the General many years after actual events. *Rom.* I, 150, fol. 37.

(2) Provincial of Milan and later of Naples. Both brothers entered the Society the same day.

(3) Cf. Jos. JUVENCIUS, *Historiae Soc. Jesu*, pars V, t. 2, Romae 1710, p. 785. *Vitae 154* contains material about all four brothers, especially of Francesco.

Lucio was born Feb. 2, 1547 in Aquapendente, Tuscany.

liano, the latter emigrated to France where he received ecclesiastical assignments. We may guess that the exile of his master taught Lucio Bencio a long remembered lesson on the inconstancy of human fortune; he returned to Rome in 1575. In the Eternal City he had some extraordinary religious experiences in his own home and in the basilica of St. Paul. They shaped his future (1). At the age of thirty he entered the Society of Jesus on February 2, 1576. In the novitiate he received a thorough training from the famous master of spiritual life Fabio de Fabiis. Before he began his theology course, he was for a short time a socius of Provincial Claudio Aquaviva, for whom he retained throughout his life a deep admiration (2). After having stayed a short time in the Germanicum, Father Bencio was sent to the France that he knew so well. He was for many years master of novices and rector in Avignon and Toulouse. He returned to Italy in 1597/8 (3). In 1598 he started the visitation of the houses of the Roman province (4). In the fall, 1599, he was appointed rector of the College of Perugia (5) where he stayed unto 1602 (6). The man entrusted with the direction of the Greek College in 1602, was an experienced person and enjoyed full confidence of his superiors. Father Barisone was happy to get out of the unpleasant situation but he did not conceal the difficulties from the new rector.

Disagreement between Cardinal Benedetto Giustiniani and the Jesuit rectors of the College.

When Father Bencio convoked the first consultation of the house, Father Barisone was also present (7). It was stated that the Cardinal's and Terenzio's meddling in the internal affairs

(1) He described his spiritual itinerary and his Roman experiences in a short account: *Vitae 154*, fol. 16-17v.

(2) *Vitae 146* is a volume of personal reminiscences dedicated to Claudio Aquaviva; from Lucio Bencio fol. 94-96.

(3) Lucio Bencio was till rector of Avignon, when he received the Attestatio reliquiarum on Jan. 30, 1597. *Hist. Soc.*, 61 fol. 33.

(4) His itinerary of the year 1598/9 may be easily deduced from *Rom.* 14.

(5) Patentes superiorum of Nov. 1, 1599. *Hist. Soc.* 62.

(6) *Rom.* 15 contains the exchange of letters. The last letter is dated August 3, 1602. *Rom.* 15, fol. 178.

(7) Letter of Father Barisone of July 30, 1617. *Rom.* 150, fol. 37.

of the College ran against the original stipulation between the Society and Protector and that the Jesuit position became insupportable. Some particular points were communicated to the General. Claudio Aquaviva sent Father Benedetto Giustiniani, an eminent member of the Roman province, to the Cardinal with the message that the Society would feel constrained to withdraw from the College unless it were administered like other Roman houses of studies.

Father Bencio also visited the Cardinal. He made no secret of how he intended to govern the Greek College. He said that the *temporalia* were outside his competence but if *temporalia* included the discipline of the house and the dependence of scholars, servants and masters on someone other than himself, he would never step foot into the Greek College. The Cardinal replied graciously that everybody from high to low depended on the rector. He said he was sick of hearing the bagatelles and that he would speak with the superintendent of the house (1). The Cardinal continued acting in his own soft, surreptitious way. No noisy conflicts took place.

Even in the times of Father Barisone the Cardinal economized in three ways:

1. He reduced the time the students spent in the College, dispaching them after a few years to Greece, alleging that this was how things were done in the Germanicum. But contemporaries rightly pointed out that students entered the Germanicum after a thorough classical education in their home country whereas students of the Greek College had no such opportunity in Greece.

2. He reduced the number of students. When Father Nannini compiled the Catalogue of the seminarians in December 1591, there were thirty pupils and one boarder (2). The number grew from year to year though the recruiting of candidates left much to be desired (3). In 1597 there were fifty-six; later on the number reached sixty-two. The Cardinal thought 6400 scudi each year was extravagant to spend. However, this sum was

(1) The draft of Father Bencio's letter composed sometime before Easter 1604. *Rom.* 150, fol. 19-20v.

(2) *Catalogus de Scolari, loc. cit.* fol. 100-104.

(3) It is a pity that Possevino's plan to erect a preparatory school in Crete for future students of the Greek College did not materialize.

used not only for students and staff but also for other expenses — for guests who visited Rome and stayed months in the College; it covered the viaticum for those leaving the seminary for good, the support of the bishop, etc.

3. He insisted on reducing the Jesuit staff. In the College were seven or eight Jesuits. The Cardinal dismissed one *repetitor* and the wardrobe keeper. Impartial contemporaries pointed out that the expenses increased because it was necessary to hire a layman at a regular salary, to replace the brother. The Cardinal's pressure to reduce Jesuit staff probably reached its climax in late summer 1603 (1).

Rumors that the Fathers zealously encouraged Jesuit vocations among the students and that forty candidates were recently admitted into the Society, stirred up anti-Jesuit propaganda. *Historia dell'Erettione del Collegio* of the year 1602/3 noted that only two or three had recently joined the Jesuits. Actually from 1591 until 1604 only four former seminarians of the Greek College entered St. Andrew's novitiate. They were:

Gregorio de Gregoriis from Famagusta in Cyprus, who spent about ten years in the College, entered the novitiate March 3, 1593 at the age of eighteen or nineteen. As a Jesuit priest he returned to his native Cyprus, " where he preached in Greek with very great success " (2).

Giorgio Moretti from Chios, entered the Society September 7, 1602, at the age of twenty-three (3).

Pietro Stavrino from Cyprus, entered the Society September 7, 1602, the same day as his companion Moretti. As a Jesuit he was active in Constantinople and the Greek islands (4).

Michele Neurida from Chios spent about ten years in the College. On October 5, 1596 he was sent to Chios as teacher in a mission school " with the permission of the Cardinal Protector

(1) The Jesuit Catalogue of Sept. 1603 (*Rom.* 54, fol. 162) registered three Jesuits in the College: Father Bencio, rector; Father Seb. Berettari, confessor; and Lorenzo de Santi, subminister. After the names of the minister, prefect of studies, and repetitor is added: De quo in Collegio Romano.

(2) *Rom.* 169, fol. 20v; *Catalogus de Scolari*, fol. 102; *Cronica di tutti i scolari* ... fol. 26.

(3) *Rom.* 172, fol. 61v; *Catalogus* ... fol. 105; *Cronica* ... fol. 27.

(4) *Rom.* 172, *ibid.*; *Catalogus* ... fol. 112; *Cronica* ... fol. 23.

at the insistence of Father General" (1). He entered the Society four years later, January 14, 1602; thus he did not come directly from the College (2). It is touching to read that the last three candidates brought with them to the novitiate among other pieces of clothing "un berretino alla Greca" (skufos).

Quite a case apart was the vocation of Thommaso Politio. *Cronica di tutti i scolari* mentions that he had become a Jesuit (3). The Roman Jesuits never thought that he would join the Society. The correspondence between Father General and Father Marco Savvari, a former student of the College and a relative of Thommaso Politio, reveals that Politio was expelled from the College and Aquaviva was deaf to the pleas of Marco Savvari on behalf of his relative (4). Nevertheless, three years later on May 5, 1600 Politio entered the Austrian province and worked there many years to the satisfaction of all (5).

Rumors that the Jesuits were leaving St. Athanasius College were general in the fall, 1603. In September of the same year both sodalities wrote declarations in favor of the Fathers. These were intended probably for the Cardinal Protectors; apparently they were never delivered and hence, found their way into the Archives of the Society (6).

Both memoranda have almost identical wording. The sodalists bestowed praise on the Jesuit regime, which may be summarized as follows: We are well treated by the Fathers, they take painstaking care of us, instructing us in letters, piety, and sacred liturgy. They have great concern for our prayers and during the last Lent they gave us the points of meditation in Greek. They are solicitous about our health; and this not only during the short

(1) *Catalogus* ... fol. 120.

(2) *Rom.* 172, fol. 56v.

(3) *Cronica* ... fol. 29.

(4) *Rom.* 14, fol. 301 contains a letter from the General to Marco Savvari written Oct. 3, 1597 and another of Oct. 27, 1597; *ibid.* fol. 305v: Ho ricevuto la lettera et credami che intorno a Tommaso Politio m'incresce poichè è necessario in ogni modo si parta dal Collegio.

(5) He was born in Ancona Dec. 1, 1583 but the family was originally from Rodi. He joined the Society on May 5, 1600; he took final vows Feb. 2, 1627; died in Vienna Feb. 28, 1645. *Hist. Soc.* 47, fol. 73v. Cf. also *Necrol. Austriae* 139, fol. 303-4.

(6) *Rom.* 128, fol. 396-399.

period when we are allowed to eat meat, but also during the remaining months, though we know that Father rector had to negotiate with the superintendent, master of the house, procurator, purveyor, and what is " often more important with the Cardinal himself ". We are edified by their prudence and by their charity, especially if someone of us gets sick. The letter of the first sodality was signed by Giasone Sozomeno (1).

There were fourteen other signatures, among them the signature of Leone Alaccio. Marco Savvari and Giovanni Caryophyllis added some lines expressing their own loyalty to the Fathers (2). The second sodality composed a similar declaration. Giovanni di Fede, prefect, and twenty-one other sodalists signed it (3).

One may ask what induced an intelligent prelate such as Giustiniani to resort to his restrictive measures against the College and its administration. Arcudius offered two reasons (4): Giustiniani wanted to show the whole world that he was not Greek; and he surmised the Jesuits at the College would object to a special plan of his — namely offering abbey of Mileto, the main source of income for the College, to a nephew of the Pope. Naturally he expected reciprocal service for his " generosity " (5).

(1) Giasone Sozomeno, Alunno e Maestro Greco et theologia, et prefetto della Congregazione maggiore affermo vero quando di sopra ... Sozomeno was elected prefect on August 15, 1603.

Born in Italy c. 1580, though his family was from Cyprus. He entered the Greek College Nov. 21, 1593, received his doctor's degree, taught for some years in the College, later lived in Corfù in the service of the cathedral. *Catalogus* ... fol. 111; *Cronica* ... fol. 28.

(2) The following are the sincere though clumsy words of Marco Savvari: Io Marco Savvari sacerdote confesso coram Deo et hominibus che la venerabile compagnia del Giesù e stata di grandissimo giovamento al Collegio nostro, et se non fusse stata questa compagnia il collegio sarebbe andato in ruina un presto fà, et il governo di detti padri è molto grato à tutti li scolari et se qualche volta si e lamentato alunno di alcuno padre della compagnia non per questo si puo argumentare che la compagnia non sia stata sempre grata à tutti nel collegio et in fede della verità, et della sodisfattione che lo sempre ho havuto la presente scritta di mia propria mano ...

(3) Giovanni di Fede was from Corfù, entered the College as a boy of twelve in Feb. 1596 and left probably the same year as the Fathers, 1604. *Catalogus* ... fol. 118; *Cronica* ... fol. 19.

(4) *Relatione dei primi successi, loc. cit.* fol. 171.

(5) Laonde quel celebre theologo et eminente predicatore di santa memoria Benedetto Giustiniani, Padre della Compagnia di Gesù, par-

Giustiniani was of the Genuese family which governed Chios in a rather arbitrary way and he considered the Greek College a kind of family fief. Father Bencio's resistance, supported by the General of the order, irritated the Cardinal's vanity. Though even conciliatory Barisone had not been in Cardinal's good graces (1). Giustiniani took as a personal affront any opposition which he should crush preferably with soft means (2).

The Cardinal avoided noisy clashes with the Jesuits. He was benevolent to any interlocutor, evasive in binding answers, respectful of the papal bulls, but at the same time he sided with the superintendent, the master of the house, and those associated with them. Some pupils exploited this situation. Whoever was justly punished for lack of discipline, the Cardinal received, consoled, interrogated about the *mores Patrum*, and listened with manifest pleasure to any negative statements about the Jesuits (3). Secretly incited by the Cardinal the superintendent and personnel dependent upon him became bolder.

In the spring, 1604 a series of events occurred, though it was not the first time for some of them. The superintendent informed the rector that the amount of money allowed for the meals could not be exceeded; no repair could be done without the express permission of signor Terenzio. The brother who brought the board for cutting meat to the carpenter for repair, was told that no work could be done without the explicit approval of the superintendent. The minister responsible for the repair of the

---

lando con uno alumno, che si lamentava di simili cose, rispose L'Abbatia vi fa guerra. *Ibid.*

(1) Del Rettore passato si sa chiaramente che non stava sodisfatto. *Rom.* 128, fol. 400.

(2) Giustiniani craved for tiara and he became a victim of his own ambition. His name was mentioned after the death of Paul V (1621) though his real chances were meager. His disappointment when the papal dignity was bestowed on Gregory XV instead, precipitated his death. L. v. PASTOR, *Storia dei Papi*, v. XIII, Roma 1931, p. 29 sq. MORONI, *Dizionario di eruditione storico-ecclesiastica*, Venezia 1845, XXXI, p. 220.

(3) Once, in the time of Father Barisone, the Cardinal asked a pupil who was leaving the College about the behaviour of the Fathers. The student answered: che li padri de moribus sono irreprehensibili. La quale risposta havendo inteso subito disse al scolaro in colera, basta, basta, andate. *Rom.* 128, fol. 401.

seminarians's clothing and shoes had to write in detail the name, surname, and quality of repair, and then present it to the master of the house. In admitting and dismissing the pupils the Cardinal completely ignored the rector. When Giustiniani went to the College to take the profession of faith of the scholars, he called as witness not the rector but signor Terenzio though the latter did not know a jot of Latin. Later other indignities were added. The Cardinal had an inventory of all things in the house made to show that the Jesuits could not be trusted. The keys of the cellar were taken away from the brother and no Jesuit, not even the rector, had access to the cellar. To make sure that the Jesuits did not steel, the superintendent changed the locks of some rooms (1). The Cardinal ignored any petition or complaint coming from the rector (2).

Father Bencio's letters betray a nervous discouragement. He proposed to his superiors that they relieve him on account of his poor health. He insisted that the new rector must be invested with due authority and not come "empty-handed, as had happened to me" (3). One student, a great troublemaker, could not be expelled, because he was protected by the Cardinal (4).

(1) These episodes are enumerated by Father Paolo Bompini in his *Commentarius nostri excessus e Collegio Graecorum*. Bompini wrote it at General's request more than a year after the events. *Rom.* 128, fol. 394-395.

(2) In vain Father Bencio asked to have removed the lingering women from the streets adjoining the College. The college experienced these annoyances from the first. Father Nannini wrote supplicatory letters on October 10, 1594 Furono dati Memoriali al Cardinale Santa Severina, al Cardinale Vicario, al suo Vicegerente, et alla Santità di Nostro Signore per cacciar via le meretrici dalla strada Bergamasca et Vittoria, et dopoi molto tempo s'impetrò la gratia. ACGr, XXII, *Memoriali di Nannini*, fol. 70-72, No. 18.

(3) Bencio's letter dictated sometime after Easter 1604. *Rom.* 150, fol. 14-16.

(4) There is a letter (*Rom.* 128, fol. 406-7) written probably by the prefects of the *camerate*, in which they ask Father Provincial with great insistence to help them to get rid of this *l'enfant terrible*. The letter was written in Sept. 1603 and the name of the boy — Niccolo Flatro — occurs several times. Father Bencio was helpless to do anything about this turbulent student as we gather from the letter he dictated after

In the second part of August 1604 the tension became acute. On August 23, 1604 the General deliberated with his assistents whether the Jesuits should quit the Greek College (1). They decided to negotiate once more with Cardinal Giustiniani and the Pope. It was difficult for the General to reach a decision, since information coming from the College was not consistent.

On August 26, 1604 Father Sebastiano Berettari, confessor of the College, wrote a letter in which he placed all responsability for the troubles on the shoulders of Father Bencio (2). Berettari accused the rector of serious mistakes — imprudence, lack of self-control, and highhandedness even with the Cardinal. Berettari said that the College should not be surrendered. ' This are the best youth, more devoted to the Society than any other, who have passed through our schooling ". It was not the Cardinal, but the rector, who was responsible for the sad situation of the College (3). But the viewpoint of Father Berettari was isolated and not without personal bias. It did not change the mind of Claudio Aquaviva who from the very beginning viewed the dependence on the Protectors with little sympathy. So he decided to withdraw from the College at once. A new factor, however, shattered this decision — the Greeks themselves.

On August 27 a group of students went to see the Father Provincial to find out the whole truth and to prevent the menace if possible. The Provincial answered evasively, but nevertheless the Greeks realized that the fatal decision was close at hand.

Easter 1604. He inserted in this letter in his own hand: Io per me non posso governare questo collegio se non si rimedia co fatti alli scandalosi modi di procedere di Niccolo Flattro e la congiura di questi Zantiotti. *Rom.* 150, fol. 16v. At present it is impossible to identify this troublemaker. *Cronica di tutti i scolari* does not contain such a name. Since this chronicle was compiled by a Jesuit c. 1640, was this perhaps not an intentional eradication of this name, a kind of *damnatio memoriae*? In the *Catalogus de Scolari Alunni* there is a name which can be read as Nicolo Flatro or Flatio. (ACGr, XXII, fol. 119). But he was from Constantinople, not from Zante, as Father Bencio's letter implies.

(1) *Hist. Soc.* 21, *Consultata* 1604, fol. 33.

(2) *Rom.* 150, fol. 17.

(3) ... et che non il Cardinale ma il sciocho sapere del P. Rettore et i suoi errori sono la rovina di questo collegio. *Ibid.*, fol. 17v.

Next day, August 28, a delegation of students went to see the General early in the morning. Aquaviva looked with amazement at the early visitors who fell in front of him on their knees. One handed the General a supplicatory letter and tried to explain *viva voce* the desparate situation, begging him not to reject them thereby dooming the College to ruin. The speaker's words were accompanied by the tears and sighs of the others. Father General realized that the Greeks were sincere and he was deeply moved (1). He dismissed the students with consoling words, promised to look into the matter once more, and then went to the chapel to say Mass.

The memorandum the Greeks presented to Aquaviva was written by Marco Cochini, who signed it first (2). The thirty-three signers confessed many shortcomings but "with tears in their eyes" they asked His Paternity not to leave them orphans, to show them his kindness once more, by preventing the danger, threatening them and "the whole of Greece". Below the signatures they added a last assurance of complete loyalty to the Society (3).

The seminarians, encouraged by the words of the General, asked Cardinals and other prominent personalities, who could influence Father Aquaviva and the course of events, to intercede for them. A supplicatory letter directed to the Pope himself circulated among them, but the Fathers took it away. The students added to their efforts supernatural means: sacrificies, prayers, mortifications, and pious pilgrimages. One *camerata* after another slowly and piously went up and down the Scala Sancta at the Lateran.

(1) Ut etiam Patri nostro lachrymas excusserit — says Fr. Bompini in his *Relatio de excessu* ... Another short notice referring to the last weeks of the Jesuits in the College: Scolari che se andarno à buttar à piedi portandogli anche un memoriale sottoscritto di tutti loro, lo intenerirono talmente che lo fermarno di passar innanzi. ACGr, I, fol. 19.

(2) Marco Cochini was an enterprising student, though not excessively brilliant in letters. He entered the College May 18, 1600. He left without having finished his theological training, probably in 1608. He received his doctorate in law and was a lawyer in his native Zante. *Catalogus* ... fol. 120; *Cronica* ... fol. 20.

(3) Tutti questi i sopra scritti sono sempre pronti a spargere il proprio sangue per la compagnia di Jesù et sia pur vita sua Peternità Reverendissima. *Rom.* 150, fol. 12.

Towards the Exodus.

Meanwhile in hope of reaching a workable settlement the Jesuits composed a list of principles as the base of future cooperation between Giustiniani and themselves, including (1):

1. Since the prosperity of the College depends on the mutual cooperation of Cardinal and rector, his helper, it is necessary that the Cardinal trust the rector in all College matters.

2. If the Most Illustrous Protector learns about any disorder in the College, he should seek information from the rector; also he should send orders to the College through the rector exclusively.

3. The superintendent, and the master of the house should in no way interfere in the government of the students and servants.

4. The admission and dismissal of prefects, servants, and officials should be done by the rector who will previously inform the Most Illustrous Cardinal. Though the Cardinal admits and dismisses pupils, he should consider the opinion of the Society, especially the rector's.

5. Promotion from one class to another should be reserved to the prefect of studies and rector.

These desiderata were sent to Giustiniani with the petition that he change or correct whatever he wished. At the same time he was assured that the Society did not intend to lay down regulations for the Cardinal but wanted only to know future policy to avoid uncertainty, which did not exist in other Jesuit Colleges of the city.

Giustiniani received the proposed adjutment with ostensible benevolence. He added some insignificant changes. The new text of agreement reviewed by the Fathers was sent back to the Cardinal. Then, without any apparent reason, negotiations were broken. It was evident that Giustiniani did not want any settlement. The Fathers felt cheated but did not want to break the

(1) The text in *Rom.* 150, fol. 28. There are in the same Codex several copies of this declaration. Apparently they were destined for other Cardinal Protectors but they were never delivered.

bruised reed. Aquaviva made a last effort. It was common talk that the Cardinal did not like Father Bencio,and some thought that the misunderstanding was not between Giustiniani and the Society but rather between the Protector and rector. Though the sources are fragmentary and the chronology of the last events awry, we may surmise that in early September 1604 Father General sent Paolo Bompini to the Greek College to check the last possibilities (1). He was an able, intelligent, and perspicacious man though some deemed that other traits did not match these positive qualities (2). He might have been sent to the College as a visitor ad informandum, or as mediator between rector and Cardinal, or perhaps even to make smooth the withdrawal of the Jesuits. Shortly after his arrival he wrote Father General a brief notice in which he put all blame on Father Bencio's imprudent remarks about the Cardinal's duplicity and insincerity. He reported that the Cardinal was in no way hostile to the Society (3). Father Paolo Bompini was named vice-rector of the College and remained in this position until the departure of the Jesuits, two or three weeks later (4).

(1) Paolo Bompini was born in Cosenza on Jan. 12, 1576 (*Rom.* 54, fol. 126). He entered the Society April 2, 1592 (*Rom.* 169, fol. 20). Took his solemn vows May 14, 1616. He taughts for everal years in the Roman College. In 1627 he received permission from the Holy See to enter another order. He chose the Somaschi. He died in 1648.

(2) In 1604 Paolo Bompini was among the theologians of the third year and repetitor. *Rom.* 79, fol. 183.

(3) *Rom.* 150, fol. 22.

(4) No catalogue mentions Father Bompini in this office. The last catalogue of the staff of the Greek College retains as rector Father Bencio. But the letter of Father Bompini on Jan. 6, 1606, written more than one year after the exodus of the Jesuits and accompanying the *Relatio de excessu Nostrorum* speaks in such terms that the writer of it must have had a responsible position in the house as head of the community, though Father Bencio still lived there: Che V.R. potrebbe sapere qualche altro particolare intorno a questo fatto dal fratello Balovesi che sta adesso all'Inglese che altrá era meco alli Greci. Vi era anche il P. Berettari, P. Giovanni Camillo et fratello Lorenzo che pare e sottoministro all'Inglesi oltre al P. Bencio e a Recanate etc. *Rom.* 128, fol. 386.

To this can be added that in the letter Father General sent to Clement VIII renouncing the College, is mentioned the change of three rectors during Giustiniani's protectorate. These three rectors can be only: Barisone, Bencio, Bompini.

But events moved rapidly. Giustiniani had made up his mind to be free of the Jesuits. The General took the last steps and announced to the other Cardinal Protectors his decision to withdraw from the College. He asked Clement VIII in a letter to release the Society of this charge (1). He noted that the Jesuits had reluctantly taken the College thirteen years before and that in the earlier period they had been able to fulfill satisfactorily their duties. This had become impossible recently though three rectors had tried within a short time. The General humbly begged His Holiness to relieve the Society of this burden and to entrust the College to those able to administer it with more serenity and greater satisfaction. Though Giustiniani wanted to dismiss the Jesuits, he was highly displeased by this letter.

The day for the exodus arrived. The servants and scholars assembled at the entrance of the house. Many wept when they saw the Fathers leave. « It was September 20, 1604, on the eve of St. Matthew the Apostle ", says Father Paolo Bompini in his account.

J. Krajcar S. J.

(1) The letter to Clement VIII in *Rom.* 126, fol. 182.

Archiepiscopus Raphael Havrilovič eiusque activitas in eparchia Mukačoviensi

Antonius Hodinka, notus historiographus eparchiae Mukačoviensis, initio saeculi XX Archiva Budapestinensia perlustrans, iudicialem quendam actum ecclesiasticum, anno 1688 in civitate Szatmar, sub praesidentia « *Raphaelis Archiepiscopi Galatensis, Administratoris Episcopatus Munkaczynensis* » emissum, invenit (1). Ipse autem ex hoc iudiciali actu nec personam Archiepiscopi Raphaelis, nec eius relationem ad eparchiam Mukačoviensem describere potuit, et ulteriorem investigationem de eo ad posteriora tempora reliquit. Revera, usque ad nostros dies persona Archiepiscopi Raphaelis omnino obscura mansit, nam praeter supradictum actum iudicialem perpauca de eo hucusque nota fuerunt. Nos autem nuper perlustrando Archivum Sacrae Congregationis de Propaganda Fide inopinate ad plura documenta incidimus (2), ex quibus eius vitam et activitatem saltem in lineis generalibus reconstruere fas est.

Raphael, ut ex Inquisitione anno 1690 contra eum instituta elucet, in Bielorussia orientali, primo dimidio saeculi XVII ex parentibus non catholicis natus est. Hoc ipse sequenti modo enarravit: « *Ego natus existens ex parentibus schismaticis, factus sum religiosus ruthenus schismaticus* » (3). Termino « *Rutheni* » illo tempore in Regno Poloniae designabantur solummodo Bielorussi

(1) HODINKA A., *A munkácsi gör. szert. püspökség Okmánytára 1458-1715*, Ungvár 1911, pp. 273-275.

(2) Haec documenta inveniebantur in sectione: *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide* et *Scritture riferite nelle Congregazioni Generali*.

(3) Vide quintum nostrum documentum.

et Ucraini. Eum autem non fuisse Ucrainum elucet ex eo, quod secundum supradictam Inquisitionem eius familiares ad orientem a civitate Bielorussiae Mohilovia, in territorio, ad finem saeculi XVII iam a Magno Ducatu Moscoviae occupato, habitabant (1). Ideo clarum est, eum fuisse Alboruthenum, seu Bielorussum.

In nostris documentis appellatur vel Raphael, vel Raphael Angelus, vel etiam Raphaelangelus, quod probabilissime est eius nomen monasticum. Eius nomen baptismi non cognoscimus. Quoad nomen familiae seu cognomen, illud semel tantum profertur, et quidem in forma *Gabrielopoli* (2), probabiliter mendose redditum ex forma nominis helenizzata: *Gabrielopoulos*, id est filius Gabrielis, cui in lingua slavica correspondet: *Gavrilovič*, seu *Havrilovič*.

Iuvenis adhuc, ut supra citavimus, in sua patria in monasterium monachorum dissidentium ingressus est, sed non dicit quale. Postea ut monachus petiit Constantinopolim. Quando et cur hoc fecerit, nescimus. Hic a Patriarcha Iacobo I (1679-1683) in Metropolitam Ancyrae in Galatia institutus et consecratus est (3). Raphael autem non potuit per longum tempus metropolim suam gubernare, nam Magnus Vesirus Turciae anno 1683 Patriarcham Iacobum deposuit et novus Patriarcha Dionysius IV (1683-1684), Raphaelem sede sua privavit (4). Rebus sic stantibus, Metropolita Havrilovič imperium Turcarum reliquit, et cum firma propositione unionem cum Ecclesia Catholica amplectendi Romam profectus est (5).

Aestate anno 1684, in miserrimo statu Romam appulit. Longum iter marittimum ac terrestre totam eius substantiam exhauserunt, ita ut nec vestimenta decentia pro praesentatione habebat. Propterea statim a Sacra Congregatione de Propaganda fide quoddam adiutorium petiit, ac postea coram Secretario huius

(1) Ibidem.

(2) Vide octavum documentum.

(3) Vide quintum documentum. In hoc documento ipse affirmat se obtinuisse « *Archiepiscopatum Galatensem* », et etiam in aliis documentis habemus simpliciter « *Galata* », quae est pars civitatis Constantinopoleos, et probabiliter non erat eparchia. Proinde praeferimus « *Ancyram in Galatia* », uti expresse stat in 1. et 2. documento.

(4) Ibidem.

(5) Vide primum documentum.

Congregationis, Cardinali Eduardo Cybo, professionem fidei catholicae emisit (1).

Raphael Havrilovič usque ad annum 1687 Romae sine ulla stabili provisione vivebat. Hoc anno autem audivit Cardinalem Leopoldum Kolonich, tunc episcopum Iaurinensem, magnum protectorem unitorum in Austria et Hungaria, ad Mukačoviensem et Svidnicensem episcopatus aptos candidatos, qui saltem aliquam linguam slavicam callerent, quaerere (2). Ideo sine haesitatione mense augusto anni 1687 Vindobonam in Austria pergere sibi proposuit, ut unum ex his episcopatibus obtinere posset, utpote «*linguae illyricae gnarus*». Ea de causa a S. Congregatione de Propaganda fide pecuniam pro itinere et commendatitias litteras ad Nuntium Vindobonensem Franciscum Buonvisi postulavit (3). Eius petitio in Congregatione generali die 1 septembris eodem anno pertractata est, et Cardinales praesentes Raphaeli decem scuta sine ulla commendatione adsignarunt (4). Ille cum hoc non satisfactus, ad Summum Pontificem Innocentium XI appellavit, a quo, nescimus qua via, aliquod mandatum pro suo itinere obtinuit (5) et ad finem anni 1687 Vindobonam pervenit.

In urbe Austriae capite a Cardinali L. Kolonich fuit bene receptus, et post breve tempus in Administratorem eparchiae Mukačoviensis nominatus est (6). Hac provisione obtenta, ad suam eparchiam properavit. Mukačoviam autem probabiliter tantum post diem 20 maii 1688 advenit, nam monachus Mukačoviensis Petronius Kaminskyj in sua epistola, data hac die in suo monasterio, ad episcopum Latinum Agriensem, eum adhuc minime meminit (7).

Raphael administrationem suae eparchiae magno cum fervore suscipere voluit, attamen conditiones ibidem difficiles invenit. Ad eparchiam Mukačoviensem eodem tempore alii duo candidati praetendebant. Unus est Porphyrius Kulčickyj, mo-

(1) Vide tertium, quartum et quintum documentum.

(2) APF, Scritture riferite nei Congressi: Greci di Croazia, Dalmazia, Schiavonia, Transilvania ed Ungheria, vol. I, fol. 114v-116v.

(3) Vide tertium documentum.

(4) Vide quartum documentum.

(5) Vide octavum documentum.

(6) Hodinka A., *A munkácsi g. sz. püsp. Okmánytára*, p. 275.

(7) Ibidem, pp. 268-273.

nachus basilianus ex metropolia Kioviensi, cui Imperator Austriae Leopoldus I (1657-1705) propter merita eius propinqui Georgii Kulčickyj, occasione liberationis Vindobonae ab obsidio Turcarum anno 1683 adquisita, promotionem ad episcopatum Mukačoviensem promisit (1). De facto, Prophyrius Kulčickyj, iam ab illo tempore ut Vicarius generalis eparchiam Mukačoviensem gubernabat (2). Alius praetendens erat Methodius Rakoveckyj, olim parochus dissidens, qui post mortem suae uxoris in monasterium Mukačoviense ingressus, tempore insurrectionis Emerici Tököly (1678-1685) hegumenus huius monasterii factus est et initio anni 1687 a Metropolita Moldaviae Sočaviensi Dositheo etiam consecrationem episcopalem obtinuit. Consecratione obtenta, Methodius se episcopum Mukačoviensem proclamavit, et eparchiam administrare coepit. Immo etiam professionem fidei catholicae emisit, sed uti videtur, externa facie tantum, ita ut ab auctoritatibus catholicis nec pro catholico habebatur, nec eius episcopatus unquam agnitus est (3).

Hisce in conditionibus Raphael Havrilovič positionem valde difficilem habuit. Ipse autem fiduciam non perditit et, uti scribit L. Kollonich in suo « *Einrichtungswerk* » (4), cum tribus sacerdotibus eruditissimis visitationem parrochiarum aggressus est. Quaestioni — quinam erant hi « *sacerdotes eruditissimi* », qui eum in visitationibus adiuvabant, — non difficile responderi potest. Etenim supradictum actum iudicialem in Satmar, praeter Raphaelem, subscripserunt sacerdotes Paulus Hradiszay ordinis Societatis Iesu, et praefatus monachus Porphyrius Kulčickyj. Tertius vero debuit esse Demetrius Monasteli, qui in processu Satmariensi partem accusatoriam constituebat (5). Tempore visitationum Raphael Havrilovič in eparchia multos abusus invenit, et secundum possibilitatem eos corrigere sategit (6). Attamen nullam quasi ex bonis intentionibus suis in actum deducere potuit, nam post quatuor menses administratione huius eparchiae priva-

(1) Baran A., *Metropolia Kioviensis et Eparchia Mukačoviensis*, Romae 1960, pp. 84-85.
(2) Ibidem, pp. 85-87.
(3) Ibidem, p. 86.
(4) Hodinka A., *A munkácsi g. sz. püsp. Okmánytára*, p. 294.
(5) Ibidem, pp. 273-275.
(6) Ibidem, p. 294.

tus est. Die 10 novembris 1688 Porphyrius Kulčickyj scripsit ad episcopum Varadiensem Latinum: « *Ille Rev.mus Archiepiscopus, qui mecum venerat, iam est revocatus Viennam propter certas magnas rationes, quas oretenus brevi Deo auxiliante Ill.mo Domino meo enarrabo* » (1).

Nescimus cum certitudine, quaenam fuit causa eius revocationis, tamen omnino probabile videtur, supradictos tres consultores, quos ipse Kollonich adsignavit, eum incapacem ad administrationem eparchiae Mukačoviensis declararunt (2).

Raphael videns infelicem exitum suae commorationis in Hungaria, in Poloniam perrexit, ubi a Rege aliquam provisionem in metropolia Kioviensi huius regni obtinere speravit. Varsaviae autem nihil acquirere potuit, nisi litteras salvi passus Romam revertendi.

Ipse vero antequam Romam regrederetur, voluit visitare suos propinquos, qui uti dictum est, tunc iam in dicione Magni Ducatus Moscoviensis habitabant. Dum pertransiret civitatem Mohiloviam, in relationem venit cum schismaticis, qui — uti ipse asserit (3) — eum constrixerunt, ut sacros ordines conferret candidatis ad sacerdotium in ecclesia schismatica. Quantum constrictioni et quantum libertati eius in hoc negotio adscribendum sit, non liquet.

Attamen tempore eius commorationis Mohiloviae Raphael apud officiales Polonos illius civitatis in suspicionem cecidit agentis Moscoviae et in carcerem trusus est. Initio anni 1690 transmissus est Varsaviam, ibique diutius in vinculis detinebatur. In infelici suo statu ad Nuntium Varsaviensem Franciscum Bonesana se vertit, eumque pro inquisitione ecclesiastica instituenda petiit (4).

Inquisitio facta est die 6 iulii 1690 et Raphael ab omni suspicione agentis politici liber agnitus est (5). Tali modo Rex Poloniae, Iohannes Sobienski, eum e carcere dimisit, immo ad Metropolitam Kioviensem unitum pro aliquo beneficio transmittere

(1) Ibidem, p. 278.
(2) Vide quintum documentum.
(3) Ibidem.
(4) Vide sextum documentum.
(5) Ibidem.
(6) Ibidem.

voluit [6]. Nuntius autem conscius defectionis et irregularitatis Raphaelis, eum Varsaviae retinuit, totamque causam Romam ad S. Congregationem de Propaganda fide transmisit, ut illa de sorte archiepiscopi Raphaelis decideret [1]. Congregatio generalis die 18 septembris 1690 tractabat de causa Raphaelis, et nulla decisio emissa fuit, nam tota quaestio ad Sanctum Officium delata est [2].

Nescimus, quomodo Sanctum Officium de sorte Raphaelis iudicavit, et utrum ille talem decisionem Varsaviae expectabat. Nam brevi tempore postea, eum Romae invenimus. Hic sine ullo officio in Palatio S. Congregationis de Propaganda fide, in conclavibus reservatis pro episcopis, plures adhuc annos vixit.

Ultimam notitiam de eo habemus in documento anni 1707 [3]. Hoc anno Raphael accepit notitiam de morte Ioannis Iosephi de Camillis episcopi Sebastensis et Vicarii Apostolici Mukačoviensis [4] et ad S. Congregationem de Propaganda fide petitionem praesentavit, ut iterum ad eparchiam Mukačoviensem institueretur [5]. Eius petitio exaudita non fuit. Proinde usque ad mortem Romae vixit. Quando autem mortuus fuerit non mihi patet.

Alexander BARAN

(1) Ibidem.
(2) Vide septimum documentum.
(3) Vide octavum documentum.
(4) Primam notitiam de morte Ioannis Iosephi De Camillis, Episcopi Mukačoviensis, S. Congregatio de Prop. Fide mense Decembri 1706 obtinuit a Ioanne Hodermarskyj, Vicario Generali Eparchiae Mukačoviensis et a Stephano Trombetti, Superiore Collegii Armeni Leopolitani. Cfr. APF, Scritt. rif. Congr. Gen., vol. 558, fol. 135-140, 148-149.
(5) Vide octavum documentum.

DOCUMENTA

1

Romae, mense Iulio 1684

Brevis notitia de adventu Raphaelis, metropolitae Ancyrae in Galatia, Romam, deque eius petitione subsidii.

APF, Sritt. rif. Congr. Gen., vol. 491, fol. 22

Em.mi e Rev.mi Signori.

Raffaele Arcivescovo d'Angira in Galatia humilissimo Oratore dell'Em.ze Vostre, devotamente l'espone, esser venuto in Roma dalla Sua Diocesi così lontana per bagiare i piedi alla Santità Sua [1], e per visitare queste sante chiese: E perchè, Em.mi Signori, il povero Oratore per il gran' viaggio che ha fatto ha log[o]rato non solo quel poco denaro che portava per i suoi bisogni, ma anche le vesti che portava per passare in luoghi disastrosi, sichè restando presentemente quasi a non poter comparire per li cattivi habiti che tiene, ricorre pertanto humilmente a questa Sacra Congregatione volersi compiacere di farli dare qualche sussidio, accio possa proseguire la Sua santa intentione, e comparire benche incognitamente da Arcivescovo che è, e non da homo mendico per la Sua dignità, oltre di che vien conosciuto per tale da altri Vescovi Greci, sichè confidato nella benigna clemenza dell'Em.ze Vostre spera che provederanno a questa Sua necessità in conformità, Le supplica, che il tutto ...

2

Romae, 7.VIII.1684.

S. Congregatio de Propaganda Fide tractat causam Metropolitae Raphaelis.

APF, Acta S. C. de Prop. Fide, vol. 54, fol. 108v;
Scritt. rif. Congr. Gen. vol. 491 fol. 23v.

[1] Innocentius XI (1676-1689).

Congr. Gen. Die 7 Augusti 1684.

Mons. Raffaele Arcivescovo d'Angira in Galatia, essendosi portato in Roma per baciare li piedi di Sua Santità, e [f. 109.] visitare questi Sacri Limini, si trova così mal ridotto dal lungo viaggio, che non ha nemeno vesti da poter comparire, onde supplica l'EE.VV. di qualche caritativo sussidio, con che possa coprirsi con un poco di decenza e proseguire all'adempimento della sua santa intenzione.

Rescriptum.

Lectum, et scribatur Domino Elemosinario juxta mentem.

3

Romae, mense Augusto 1687.

Metropolita Raphael supplicat, ut ei concedantur pecuniae pro itinere in Austriam et litterae commendatitiae ad Nuntium Vindobonensem.

APF, Scritt. rif. Congr. Gen., vol. 499, fol. 134.

Em.mi e Rev.mi Signori.

Mons.re Raffaele Arcivescovo di Galata humilissimo Oratore di VV.EE. riverentemente gl'espone esser venuto a Roma per visitare questi Santi Luoghi et in specie per riconoscere et humiliarsi a' piedi della Santità di Nostro Signore come Capo della Chiesa Cattolica volendo hora prendere il viaggio per Germania [1], supplica humilmente l'EE.VV. d'esser gratiato di qualche assegnamento per la sua spesa come è stato pratticato con altri, e perche tra l'altre lingue possiede anche l'Illirica [2], (se così commandassero l'EE.VV.), desiderarebbe d'essere accompagnato con due righe di raccommandatione appresso l'Em.mo Signor Cardi-

[1] Sub termino « Germania » intelligitur Austria.
[2] Eo tempore Romae « *lingua Illirica* » idem significabat ac « *lingua Slava* ».

nale Nuntio Bonvisi [1] che potendo ottenere qualche ricovero in Ungheria dove fossero habitanti del suo rito havesse campo d'esercitare i veri Dogmi della Santa Madre Chiesa Cattolica, come sarà per adempirlo sino all'ultimo di sua vita nè mancherà poi nei Suoi Sacrificii pregare Signor Dio Nostro per la conservatione di VV.EE. Quam Deus etc.

fol. 135v.

Per Mons.re Raffaele,
Arcivescovo di Galata,
habitante in Cancelleria Apostolica.

4

Romae, 1.IX.1687.

Congregatio Generalis S. Congregationis de Propaganda Fide Metropolitae Raphaeli decem scuta pro itinere in Austriam concedit.

APF, Acta S. C. de Prop. Fide, vol. 57, fol. 44.

Congr. Gen. Die 1 Settembris 1687.

Mons. Raffaello Arcivescovo di Galata [f. 44v.] di Rito Greco, venuto a Roma per riconoscere il Sommo Pontefice come capo della Chiesa Cattolica, desiderando hora di prendere il viaggio per Germania, supplica l'EE.VV. di qualche assegnamento per il viatico e di raccomandarlo al P. Card. Bonvisio per poter ottenere qualche ricovero in Ungaria dove fossero habitanti del suo Rito accioche habbia campo di seminarci li veri dogmi della Santa Madre Chiesa Cattolica possedendo trà l'altre Lingue anche l'Illirica molto necessaria in quelle parti.

Rescriptum.

Dentur scuta decem.

[1] Franciscus Buonvisi, Nuntius Vindobonensis (1675-1689).

5

Varsaviae, 6.VII.1690.

Inquisitio de Mohiloviensi incarceratione Metropolitae Raphaelis.

APF, Scritt. rif. Congr. Gen., vol. 508, fol. 297.

Die 6 Julii 1690.

Coram Ill.mo et Rev.mo Domino Nicolao Poplazski Episcopo Livoniae et Phylthinensi, necnon Perillustri et Rev.mo Domino Casimiro Sczuka Abbate Paradisiensi tamquam Commissariis ab Ill.mo et Rev.mo Domino D. Andrea Sanctacrucio (1) Archiepiscopo Seleuciensi, et Nuncio Apostolico in Polonia etc., ad infrascripta specialiter deputatis, constituti personaliter R. Raphaelangelus Archiepiscopus Galatensis, (ut se asserit) Ritus Graeco-uniti, nec non Prochor Lukasie[wicz] Proconsul Mohiloviensis, et Daniel Sapocka civis Mohiloviensis; qui Proconsul videlicet, et civis supradicti praesentarunt Litteras Magnifici D. Marci Matczynski Supremi Thesaurarii Regni Poloniae scriptas ad Advocatum Mohiloviensem, et alios Officiales, de Datum Varsaviae die 31 Martii anni currentis, quibus iniungit ex mente Serenissimi Regis Poloniae (2), ut quandam spiritualem personam asserentem se Metropolitam ad S. R. Maiestatem adducant. Tum et litteras passus ab eadem S. R. Maiestate concessas Varsaviae die 27 Februarii anno Domini 1689 R. asserto Metropolitae, quae tale initium habebant: Revertitur in Italiam Venerabilis Raphael Angelus Archiepiscopus Galatensis Ritus Graeco-uniti. Cumque interrogatus fuisset, quare in Litteras passus adscriptum esset: revertit in Italiam. Re vera autem non in Italiam sed in Moschoviam iter facere voluerit? Respondit: Praeter meam mentem hoc est adscriptum, et me inscio tale Passaportum mihi erat a S. R. Maiestate Varsavia Mohiloviam allatum. Praesentarunt item mandatum regium ad Generosum Christophorum Horodzieiewski Tribunum Pieczycensem Oeconomiae S. M.tis Mohilovien. Admi-

(1) Andreas Santacroce, Nuntius Varsaviensis (1690-1696).
(2) Ioannes Sobieski, Rex Poloniae (1673-1696).

nistratorem, atque Nobiles advocatum, proconsules, consules, scabinos, totumque Magistratum Mohiloviensem directum, quo iniungitur ipsis, ut amplius substentationem praetenso Metropolitae non subministrarent, sed eundem pro informatione capienda Suae Maiestatis Varsaviam ad se transmittant, idque scriptum sub die 4 Maii 1690.

Praesentavit autem R. Metropolita praenotatus diversas Litteras praecipue superiorum ordinum diversorum, attestantes, ipsam professionem fidei emisisse de anno praesertim 1687 scriptas. Item ipsam professionem fidei emissam coram [f. 297v.] Em.mo D. Cardinali Cybo (1) uti a S. Congregatione S. Officii ad id specialiter deputato, anno Domini 1684, manu Notarii Venerabilis Inquisitionis subscriptam, et sygillo Inquisitionis praedictae communitam. Item Sarcinas No. 4. in quibus ut plurimum Imagines Sanctorum continentur, unam item capsulam Agnus Dei continentem, reliquas demum bagatellas, et Libellos Ruthenicos, atque suas litteras patentiales susceptorum ordinum, et Promotionis in Archiepiscopum graece scriptas.

Dum vero interrogaretur a quo fuisset factus Archiepiscopus, et de ulteriori posthac vita sua et progressu, respondit: Ego natus existens ex Parentibus schismaticis factus sum Religiosus Ruthenus Schismaticus, qui post aliquod tempus contuli me ad Patriarcham Constantinopolim (2); ab ipsoque Patriarcha Archiepiscopatum Galatensem obtinui. Cum autem Vesirius Magnus Patriarcham praedictum deposuisset, et alium in locum ipsius subrogavisset, ille novus Patriarcha (3) me Archiepiscopatu Galatensi privavit, et alteri eundem contulit; rebus sic stantibus ivi Romam, et solitam professionem emisi coram Em.mo D. Cardinali Cybo; sed quia nullam provisionem habui et interea vocatus existens a duobus consanguineis meis in Moschoviam, qui ibi resident spirituales Personae Schismaticae Divites, arripui iter versus Moschoviam ad eosdem, ut me iuvarent in necessitate constitutum; transiens vero per Mohiloviam dum inaudivisset Vicarius Generalis Ordinarii illius loci Schismaticus de mea praesentia, resciens me fuisse Metropolitam, volebat me inducere ad

(1) Cardinalis Eduardus Cybo, Secretarius S. Congregationis de Propaganda Fide (1680-1695).

(2) Iacobus I (1679-1683).

(3) Dionysius IV (1683-1684).

hoc, ut ego ordines contulissem aliquibus Schismaticis. Sed cum noluissem haec facere, accepit mihi equos, et rebus me spoliavit, multosque homines contra me immisit, captivare, et verberari mandavit. Ego itaque existens taliter constrictus, adactus fui ad conferendos Ordines schismaticis, ritu et more eorum, orationemque in missa publice pro Patriarcha ipsorum feci, intentionem vero applicavi pro Papa.

6

Varsaviae, 19.VII.1690.

Epistola Nuntii Varsaviensis ad S. Congregationem de Prop. Fide de incarceratione Metropolitae Raphaelis deque eius examine et inquisitione.

APF, Scritt. rif. Congr. Gen., vol. 508, fol. 296.

Ill.mo e Rev.mo Signore, e Patrone Col.mo.

Devo umilmente rappresentar all'Em.za Vostra, come essendo stato arrestato d'ordine di Sua Maestà in Mohilovia Mons. Rafael Angelo Arcivescovo di Galata Greco-Unito e di poi condotto in Varsavia, dalla medesima mi fù fatta istanza, che si volesse far commutare la carcere laicale in ecclesiastica, e deputare persone, che esaminassero il sudetto Arrestato: onde avendo fatto la deputazione per il sudetto esame in persona di Mons. Vescovo di Livonia, che con gran zelo serve alla S. Sede, e dell'Abbate di Paradisio; se nè cavò la deposizione, che qui acclusa si trasmette.

Doppo l'esame il Re fece istanza (forsi per non essersi trovato colpevole nel politico, come era stato supposto alla Maestà Sua) che l'Arrestato si liberasse, e si trasmettesse al Metropolitano unito di Lituania [1] con intenzionarlo anche di qualche beneficio, ma avendo io fatto qualche reflessione all'esame, dal quale pienamente apparisce, ch'il Metropolita arrestato doppo la professione della fede era ricaduto nello Scisma con ordinare i Schisma-

[1] Cyprianus Zochovskyj, Metropolita Kioviensis (1674-1693).

tici e pregare per il Patriarca di essi, non ho creduto dover cosi facilmente condescendere alle istanze con rilasciarlo, riflettendo al pericolo, che questi con il tempo potesse esser proveduto di qualche Beneficio, o Vescovado unito con cimento della perdita del Popolo unito, dandolo in cura ad un Pastore, che giustamente si teme scismatico. Ho stimato dunque dover attendere l'oracolo della S. Congregazione in un affare di tanta importanza, e frà tanto si procurerà trattenerlo qui con buone speranze sin'a [f. 290v.] tanto che giunga la resoluzione della Congregazione. Ma quando pure il Re continuasse nell'istanza, alla quale è mosso per fini politici, avendo l'Arrestato parenti in Moscovia, e perciò qualche aderenza con Moscoviti, con i quali crede Sua Maestà dover caminare con qualche circospezzione, all'ora si trasmetterà al Metropolitano unito, procurando però di trovar qualche occasione di persona fidata, a cui si consegni per condurlo in Lituania, e mia sarà la cura d'avvertire, e commettere al Metropolitano, che non lo rilasci, ma lo trattenga in buona custodia, speranzandolo in qualche modo, acciò che riesca più facile il trattenerlo finche giunga la resoluzione della Congregazione. Quando ciò si possa pratticare stimarei, che in questa maniera il Re fosse sodisfatto, e l'Inquisito non si lasciarebbe in libertà, il che per nesum conto si deve permettere, e per fine all'Em.za Vostra profondamente mi inchino. Di Em.ze Vostre

Varsavia 19 Luglio 1690.

Humilissimo, Devotissimo et
Obligatissimo Servitore
Arcivescovo di Seleucia (1)

al Card. Altieri Prefetto (2)
della S. Congr. di Propaganda

7

Romae, 18.IX.1690.

Examen irregularitatis et defectionis Metropolitae Raphaelis in S. Congregatione de Propaganda Fide.

(1) Franciscus Bonesana, archiep. tit. Seleuciensis.

(2) Paulutius Altieri (1671-1698).

APF, Acta S. C. de Prop. Fide, vol. 60, 229-230v;
Scritt. rif. Cong. Gen., vol. 508, fol. 295rv, 300r.
WELYKYJ A., Acta S. C. de Prop. Fide, vol. II, pp. 103-104.

Congr. Gen. Die 18 Septembris 1690.

Relationes Em.mi Nerli.

Monsignor Nuntio di Polonia porta a notitia dell'EE.VV. come per ordine del Re è stato arrestato in Mohilovia Mons. Rafael Angelo, Arcivescovo di Galata, Greco unito.

Che poi condotto in Varsavia fu fatta istanza dal medesimo Nuntio di commutargli la carcere laicale in ecclesiastica, e di deputare persone ecclesiastiche per l'essame, e che seguì la deputatione per tal'effetto in persona del Vescovo di Livonia, molto zelante verso la Santa Sede, e dell'Abbate di Paradisio.

Dopo l'essame non essendosi trovato colpevole in cose politiche, come era stato supposto e la Maestà voleva questo, che si liberasse con inviarlo al Metropolita di Lituania, intentionato anco di qualche beneficio; ma havendo il Nuntio fatto riflessione, che il Vescovo arrestato era ricaduto nello [f. 229v] Scisma doppo d'haver fatta in Roma la professione della fede, con havere ordinato Scismatici, e pregato per il Patriarca di essi, ha giudicato di non dover rilasciarlo, senza attendere l'oracolo dell'EE.VV. in cosi importante materia.

Intanto dice, che procurerà di trattenerlo con buone speranze sino a tanto che gli giungano i sentimenti di questa Sacra Congregazione; ma che quando il Re continuasse in tale istanza per dover S. Maestà caminare con qualche circospettione co' Moscoviti, dove l'arrestato tiene parenti, et adherenze, all'hora procurerà di trovar persona fidata che lo conduca in Lituania al Metropolita con commettere a questo di non rilasciarlo, ma di tenerlo in buona custodia sino che arrivino le risolutioni dell'EE. VV., il che quando si pensa praticare giudicherebbe che il Re rimanesse sodisfatto, e trasferito non resterebbe in libertà come non si deve permettere.

Trasmette il Nuntio la deputatione fatta da lui del Vescovo di Pilten e dell'Abbate [f. 230] di Paradiso per essaminare il detto Arcivescovo, et il di lui essame il quale contiene:

Che nato egli di Parenti scismatici si fece Monaco rutheno

scismatico, e che doppo qualche tempo andò in Constantinopoli et ottenne da quel Patriarcha l'Arcivescovato di Galata, del quale fu privato dal Patriarcha Successore.

Che capitato poi in Roma e fatta la professione della fede avanti al Signor Cardinale Cybo, trovandosi senza alcuna provisione risolse di portarsi in Moscovia, chiamato ivi da suoi consanguinei scismatici.

Che passando per Mohilovia voleva quel Vicario Generale indurlo ad ordinare alcuni Scismatici, che ricusò di fare. Ma che poi havendo spogliato d'ogni cosa, e mandato molti huomini per prenderlo, e batterlo fu astretto di conferire gl'ordini alli Scismatici nel loro rito, e costume, e dire publicamente nella messa l'oratione per Patriarca e benche la di lui intentione fosse di applicarla per il Papa. Onde sono supplicate l'EE.VV. di riflettere ciò che si debba scrivere al Nuntio intorno [f. 230v] al modo di rilasciare questo Prelato.

Decretum.

Fiat instructio per Sanctum Officium, transmittenda Nuntio Apostolico.

8

Romae, initio anni 1707.

Metropolita Raphael supplicat, ut iterum promoveatur ad eparchiam Mukačoviensem.

APF, Scritt. rif. Congr. Gen., vol. 558, fol. 136.

Em.mo e Rev.mo Signore,

Monsignor Raffaele Gabrielopoli Arcivescovo di Gallata humilissimo Oratore di Vostra Em.za humilmente rappresentata come nel 1687 fu mandato dalla S. M. d'Innocenzo XI al Vescovato di Mongaccio in Ungaria Superiore, dove vi ha riseduto da un' anno con havervi consumato tutto quello, che in esso si trovava, cioè da tre mila scudi, e più, per suo mantenimento, tanto in Ungaria, quanto à Roma. Et havendo havuto lettere il P.

Procurator Generale delle scuole Pie (1), che il detto Vescovato al presente si trova vacante. Perciò l'Oratore suddetto supplica la somma benignità di Vostra Em.za degnarsi di adop[e]rare con i suoi beni officii, e caritatevole protettione, acciò possi l'Oratore dalla Santità di Nostro Signore essere aggraziato di detto Vescovato, ritrovandosi presentemente in Curia senz'altr'aiuto, che della solita parte di Palazzo, che non mancarà pregare ne' suoi Sacreficii Signore Dio Nostro per la conservazione dell'Em.za Vostra ...

Quam Deus etc.
All'Em.mo e Rev.mo Signore
Il Sig. Card. Pignatelli (2).

(1) Informatio Procuratoris generalis Scholarum Piarum, accepta tramite Rectoris Collegii eiusdem Ordinis in Podolinec, habetur ibidem in APF, Scritt. rif. Cong. Gen., vol. 558, fol. 137r et 138v; Publicata est apud Hodinka, Okmánytár Nr. 347.

(2) Franciscus Pignatelli annis 1700-1703 Nuntius Varsaviensis et de inde Romae fuit officialis consultor rerum orientalium in Polonia.

La traduzione cattolica della Bibbia in romeno

(Biblia lui Clain. Blaj, 1795)

Con le traduzioni di alcuni libri della Bibbia inizia nel secolo XVI la letteratura romena colta scritta.

Infatti, i più antichi monumenti della letteratura romena sono quattro manoscritti contenenti testi biblici tradotti in romeno dallo slavo ecclesiastico, lingua ufficiale della chiesa e dello Stato nei due voevodati di Moldavia e di Muntenia, o Ţara Romînească, e ora nella biblioteca della Accademia della Repubblica Popolare Romena a Bucarest. Sono:

1) il « codice Voroneţean » (ms. rom. nr. 448), proveniente dal monastero di Voroneţ in Moldavia, contenente gli Atti degli Apostoli e le Epistole;

2) « Psaltirea Scheiană » (ms. rom. nr. 449), che prende il nome dal donatore Sturdza Scheianul e comprende i Salmi, alcuni canti scritturali e il Simbolo degli Apostoli;

3) « Psaltirea Voroneţeană » (ms. rom. Nr. 693), proveniente anch'esso da Voroneţ, contenente i Salmi in testo parallelo slavo ecclesiastico e romeno a fronte;

4) « Psaltirea Hurmuzachi » (ms. rom. nr. 3077), proveniente dalla biblioteca privata di Eudoxiu Hurmuzachi, contenente i Salmi (1).

Per alcune loro caratteristiche paleografiche e linguistiche, questi testi ci appaiono scritti tra la fine del secolo XV e gli inizi

(1) I testi pubblicati sono: ION AL LUI GH. SBIERA, *Codicele Voroneţean*, Cernăuţi, 1885; ION BIANU, *Psaltirea Scheiană*, Bucarest, 1899, e poi, I. A. CANDREA, *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte psaltiri din secolul XVI şi XVII*, Bucarest, 1916; G. GIUGLEA, *Psaltirea Voroneţeană*, in *Revista pentru istorie, arheologie şi filologie*, XI-XII, 1910-11, e poi da G. GALUSCA, *Slavisch-rumänisches Psalterbuchstüch*, Halle, 1913. *Psaltire Hurmuzachi* è tuttora inedita.

del XVI nella regione del Maramureş, a nord-ovest della Transilvania. Per spiegare le cause che condussero i Romeni maramuresciani ad abbandonare la lingua liturgica usuale, lo slavo ecclesiastico o slavone, o paleobulgaro, furono invocati, a volta a volta, influssi cattolici, ussiti e luterani (1), ma tutti mancano di basi storiche; recentemente lo storico P. P. Panaitescu ha espresso l'opinione che si debba ricercare la spinta alle traduzioni in una reazione dei Romeni del Maramureş ad un tentativo del vescovo ortodosso ruteno di Muncaci, oggi Mukaćevo, di sottoporre la chiesa romena a un non desiderato controllo sui monasteri della regione; solide basi filologiche e storiche sembrano dargli ragione (2).

Verso la metà del secolo XVI appaiono a Braşov, in Transilvania, i primi testi a stampa, dovuti al diacono Coresi, tra i quali le traduzioni del Vangelo, *Tetraevangheliarul*, del 1560-61, gli Atti degli Apostoli, *Lucrul apostolesc*, del 1563, i Salmi, *Psaltirea*, del 1570 e *Psaltirea slavo-romînă*, del 1577, per la stampa dei quali non si può totalmente negare un influsso luterano; merito di queste pubblicazioni è di aver dato origine ad una lingua nazionale basata sui dialetti della Muntenia settentrionale e della Transilvania meridionale (3).

(1) Per la teoria dell'influsso cattolico si veda I. Bărbulescu, *Studii privitoare la limba şi istoria românilor*, Bucarest, 1902; id., *Curentele literare la Românii în perioada slavonismului cultural*, Bucarest, 1928; per la teoria ussita si veda: N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a Romînilor până la 1688*, Bucarest, 1904, pp. XIX-XX; id., *Istoria literaturii romîneşti*, ed. II, vol. I, Bucarest, 1925, pp. 103-110; S. Puscariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, Sibiu, 1930, p. 66; I. A. Candrea, *o. c.*, pp. XCVI-XCVII; Al. Procopovici, *Arhetipul husit al catehismelor noastre luterane*, nella riv. *Făt Frumos*, Suceava, 1927, pp. 72-80 e 104-11; per la teoria luterana si veda: O. Densuşianu, *Histoire de la langue roumaine*, II, Parigi, 1926, pp. 3 segg.; Al. Rosetti, *Cele mai vechi traduceri romîneşti de cărţi religioase*, in *Revista Istorică Romîne*, XIV, 1944, pp. 1 segg., ripubblicato in *Limba romînă în secolele al XIII-lea–XVI-lea*, Bucarest, 1956, pp. 191-204.

(2) P. P. Panaitescu, *Inceputurile scrisului în limba romînă*, in *Studii şi materiale de istorie medie*, IV, Bucarest, 1960, pp. 117-89; id., *Inceputurile scrisului în limba romînă. Noi contribuţii*, in *Studii şi Cercetări de bibliologie*, V, Bucarest, 1963, pp. 107-32.

(3) *Tetraevangheliul diaconolui Coresi*, ed. Gh. T. Piteşteanu, Bucarest, 1899; I. Bianu, *Texte de limbă din secolul XVI, reproduse în facsimile*: IV. *Lucrul Apostolesc*, Bucarest, 1930; B. P. Hasdeu, *Psal-*

Nel 1582 usciva ad Orăştie, sempre nella Transilvania, la traduzione del Genesi con il titolo di *Palia*, di evidente influsso greco; dovuta all'iniziativa del sovrintendente calvinista Mihai Tordas, che si era servito dell'opera dei traduttori romeni Ştefan Herce, Zacan Efrem, Peştişel Moisi e Archirie, la traduzione, nota come *Palia de la Orăştie*, dipende dalla traduzione ungherese dell'Antico Testamento, fatta dal pastore calvinista Gáspár Heltai di Cluj [1].

Nel 1648 appare una traduzione del Nuovo Testamento, stampata a Bălgrad, antico e popolare nome di Alba Iulia, in Transilvania, per opera del metropolita Simion Ştefan; la traduzione, iniziata dallo ieromonaco munteno Silvestru e condotta a termine dal metropolita, ha come fonti le vecchie traduzioni del Coresi, ma anche testi slavi e greci, mentre alcuni termini ungheresi rivelano alla base della traduzione anche un non confessato testo neotestamentario in quella lingua [2].

Di poco posteriore è l'opera del metropolita moldavo Dosoftei, che pubblica una sua traduzione poetica dei Salmi, nota sotto il nome di *Psaltirea în versuri*, nel 1673, e ancora nel 1681 una versione in prosa, *Psaltire de-nţeles a sîntului împărat proroc David*, Salterio per capire il santo imperatore profeta Davide [3].

Contemporanea all'opera di traduzione di parti della Bibbia in Moldavia è la prima integrale versione completa dei libri santi, la cui stampa fu iniziata a Bucarest, capitale del voevodato di Muntenia, nel novembre del 1688 sotto il voevoda Şerban Cantacuzino, e terminata nel settembre 1689 sotto il principato di Constantin-vodă Brîncoveanu. La traduzione, fatta a cura dei fratelli Şerban e Radu Greceanu, logoteti a corte, è nota con i nomi di *Biblia lui Şerban*, dal nome del voevoda che la volle, o *Biblia de la Bucureşti*, dalla città della pubblicazione; si servì

---

tirea publicată romîneşte la 1577 de Diaconul Coresi, I, *Textul*, Bucarest, 1881.

(1) L'edizione recente è quella di Mario ROQUES, *Les premières traductions roumaines de l'Ancien Testament. Palia d'Orăştie (1581-82). Préface et livre de la Génèse*, Paris, 1925.

(2) Non fu più ripubblicato integralmente; un frammento, in testo parallelo con il Codice Voroneţean e la Biblia lui Ştefan, fu pubblicata dallo Sbiera nella citata edizione del Codice Voroneţean.

(3) Fu pubblicato solo *Psaltirea în versuri*, edita da I. Bianu, Bucarest, 1887.

per l'Antico Testamento di una precedente versione manoscritta, oggi purtroppo perduta, fatta dallo spătar Nicola Milescu, della *Psaltire* di Dosoftei, e per il Nuovo Testamento della traduzione dovuta al metropolita Simion Ştefan, di un *Evangheliar* pubblicato a Bucarest nel 1682 e di un *Apostol* (Atti degli Apòstoli) dell'anno seguente 1683. Talvolta queste fonti sono riportate letteralmente, ma si tratta di un plagio, secondo concetti moderni, che fa sì che la *Biblia lui Şerban* appaia come una continuità nell'uso della lingua letteraria adoperata nei testi religiosi, quasi il risultato degli sforzi di due secoli di traduzioni di testi biblici [1]. Dal punto di vista letterario essa ebbe per i paesi romeni la stessa importanza della Bibbia di Lutero per quelli di lingua tedesca, rappresentando un momento cruciale, non solo nella storia della letteratura religiosa, ma, e ben più, in quella della cultura: contribuì con la sua rapida diffusione ad imporre il dialetto munteno come lingua nazionale, cristallizzandone le caratteristiche, che ancor oggi sono peculiari dell'espressione letteraria del romeno.

Le traduzioni nominate sono quelle che hanno fatto testo nella storia ecclesiastica e anche letteraria romene; ciò non vuol dire che non siano state stampate altre traduzioni, ma esse dipendono sempre da quelle che abbiamo nominato; a mo' d'esempio si può dire che tra il 1701 e il 1795, data della pubblicazione della traduzione cattolica della Bibbia, furono fatte 19 edizioni dei Vangeli in romeno, 46 dei Salmi e 22 degli Atti degli Apostoli [2].

Con il 1795 giungiamo alla edizione della traduzione di tutta la Bibbia, stampata a Blaj, in Transilvania, e che, pur essendo opera di parecchi traduttori, va sotto il nome del principale di

(1) C. Solomon, *Biblia dela Bucureşti, Contribuţii noi istorico-literare*, Tecuci, 1932; Iorga, *Istoria biserici româneşti şi a vieţii religioase a Românilor*, Bucarest, 1929, p. 407; id., *Biblia lui Şerban-vodă*, in *Revista Istorică*, XXIV, 1938, pp. 193-96.

(2) I. Bianu şi N. Hodos, *Bibliografia româneascǎ veche*, t. II (1716-1808), Bucarest, 1910; per le edizioni del Vangelo cfr. alle pp. 21, 60, 88, 113, 149, 159, 164, 191, 211, 214, 289, 361, e *ib.*, IV, pp. 31, 55; 56, 72, 77, 80, 82. Per i Salmi, *ib.*, II, pp. 23, 49, 76, 88, 94, 107, 120, 121, 126, 135, 141, 143, 162, 163, 171, 174, 213, 244, 269, 277, 295, 315, 338, 342, 356, 371, e *ib.*, IV, pp. 29, 37, 38, 69, 96, 102, 109, 213, 225, 239, 240, 242, 243, 248, 250, 251, 257, 262, 265, 268. Per gli Atti degli Apostoli, cfr. *ib.*, II, pp. 64, 65, 94, 132, 162, 172, 204, 284, 340, 356, e *ib.*, IV, 50, 52, 54, 57, 69, 82, 96, 123, 219, 239, 247, 263.

essi, sia per cultura, preparazione teologica ed effettivo lavoro di traduzione, ed anche stampatore, Samuil Clain, tanto da essere indifferentemente appellata *Biblia de la Blaj*, o *Biblia lui Clain*.

* * *

La storia del ritorno dei Romeni ortodossi di Transilvania al cattolicismo, iniziato nel sinodo del 1698 e ultimato nel 1700, è ben nota e non è il caso di ricordarla qui. Basti solo anche rammentare il posto che la città di Blaj, sede della metropolia greco-unita di Alba Iulia-Făgăraş, ebbe nella cultura cattolica romena, sia per i suoi monasteri, culla di profondi teologi molto spesso perfezionatisi poi a Roma, e per le sue tipografie, sia anche per l'influsso che la scuola latinista transilvana esercitò nella storia culturale romena con i suoi tre corifei, Petru Maior, Gheorghe Şincai e Samuil Clain, tutti e tre monaci sacerdoti dell'ordine basiliano, usciti dal seminario di Blaj (1).

La *Biblia lui Clain* era stata preceduta da edizioni parziali dell'intero testo sacro, e precisamente del Salterio, del Vangelo e degli Atti degli Apostoli. Nel solo ultimo trentennio precedente all'edizione della *Biblia*, i Salmi erano stati pubblicati in tre edizioni, nel 1764 durante l'episcopato di Petru Pavel Aaron (2), nel 1780 a cura del vescovo Grigorie Maior (3), e nel 1786 durante il vescovato di Ioan Bob (4); del Vangelo erano uscite le edizioni del 1765 all'epoca del vescovo Atanasie Rednic (5), del 1766 (6), del 1766 (7);

(1) Cfr. M. Ruffini, *La scuola latinista romena (178017-81). Studio storico-filologico*, Roma, Signorelli, 1941.

(2) *Bibliografia românească veche*, II, p. 162, e IV, 1944, p. 250; cfr. anche A. Filimon, *Nouă contribuţiuni la bibliografie veche românească*, in *Dacoromania*, VI, 1931, pp. 381-82.

(2) *Bibliografia românească veche*, II, p. 269; cfr. anche A. Filimon, *Contribuţiuni la bibliografia veche românească*, in *Dacoromania*, V, p. 615; I. Roşu, in *Societatea de mâine*, Cluj, I, 1925, p. 477.

(4) *Bibliografia rom. veche*, II, p. 314, e IV, p. 265.

(5) *Bibliografia rom. veche*, II, p. 164.

(6) *Bibliografia rom. veche*, IV, p. 82.

(7) *Bibliografia rom. veche*, II, p. 214; l'explicit, con la solita preghiera di perdono per gli eventuali errori riscontrati, è firmata dallo ieromonaco Gherman del monastero dell'Annunciazione di Blaj.

degli Atti erano state date alla stampa le edizioni del 1766 (1), del 1767 (2), e del 1776 (3).

Il Clain era stato esortato alla versione del libro sacro dal collega nell'ordine basiliano Ignaţiu Darabant, prima ancora che costui fosse chiamato a reggere la diocesi greco-unita di Oradia fra il 1790 e il 1805, fin da quando, cioè era ieromonaco a Blaj e vicario dei vescovi Rednic, Maior e Bob. La traduzione era già stata completata nel 1785 e, come già detto, nonostante compaia nel titolo dell'opera come solo traduttore il Clain, è certo che una parte della traduzione fu fatta da altri, come del resto è onestamente affermato nella introduzione, a cominciare dal vescovo Aaron per finire ai teologi del seminario di Blaj. Il Clain e i suoi precedenti compagni di lavoro, rispetto ai traduttori della *Biblia lui Şerban* del 1688, avevano il vantaggio di essere religiosi di maggiore cultura, attinta direttamente alle fonti romane, e di avere a disposizione un maggior numero di strumenti di lavoro, e cioè, oltre le precedenti traduzioni in romeno, anche il testo ebraico, quello greco dei Settanta, la Vulgata e, pare, anche le traduzioni araba e persiana.

Ultimata la traduzione, mancavano al Clain e al suo monastero della SS. Trinità i fondi per la pubblicazione, e poiché nel sinodo del 1779, tenuto a Vienna, i vescovi uniti di Transilvania, d'accordo in questo con il governo austriaco, avevano postulato la traduzione della Bibbia e dei libri liturgici destinati al culto, che dovevano servire per i cattolici uniti e per gli ortodossi, il Clain chiese all'erario imperiale, in data 16 ottobre 1785, un sussidio di 4000 fiorini per poter sostenere le spese di stampa. Il governo di Vienna, prima di concedere la somma, volle sottoporre la traduzione ad un controllo, che affidò per i cattolici uniti all'allora vescovo di Oradia Moysi Dragoş, e per gli ortodossi al metropolita di Karlovitz, Moysi Putnic; ma il responso fu negativo, anche se il Dragoş aveva reputato utile la versione, e il sus-

(1) *Bibliografia rom. veche*, IV, p. 192; cfr. N. IORGA, *Scrisori şi inscripţii ardeleneşti şi maramureşene*, II, pp. 73, 114, 169; Gh. BRAN, in *Graiul Maramureşului*, nr. 94 del 30-5-1935, p. 3.

(2) *Bibliografia rom. veche*, II, p. 172, e IV, p. 251.

(3) *Bibliografia rom. veche*, IV, p. 92; cfr. At. POPA, *Biserici vechi de lemn româneşti din Ardeal*, in *Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice*, secţ. pentru Transilvania, 1930-31, p. 255.

sidio non fu concesso. Il Clain non si arrese e pensò ad una edizione per sottoscrizione, cosa allora molto in uso, per la quale nel 1788 stampò un fascicolo di prova, inviato fra gli altri anche ai chierici che studiavano nel seminario cattolico di Leopoli e all'episcopato ortodosso di Cernăuţi, in Bucovina; ma anche questa via si dimostrò non proficua, sicché dovette rinunciare ancora una volta alla stampa. Nel dicembre del 1790 si offerse di pubblicare la traduzione clainiana a Sibiu l'archimandrita serbo Gherasim Adamovici, vescovo dei Romeni ortodossi di Transilvania, ma alla concessione del necessario permesso si oppose il vescovo greco-unito di Blaj, il già nominato Ioan Bob. Finalmente l'anno successivo il sinodo diocesano di Blaj del 1791 ottenne che la traduzione fosse inviata in tipografia, dove la stampa cominciò il primo novembre del 1793 e fu ultimata il 15 novembre di due anni dopo [1]. La traduzione fu stampata con caratteri cirillici, con il titolo: *Bibliĭa adecă dumnezeeasca scriptură a legiĭ vechi şi a ceiă noao toate*. È in-folio, di pp. 10 per la prefazione e 894 + 246 per i due Testamenti; il testo è stampato quasi sempre su due colonne, con caratteri di tre corpi diversi, e termina con l'errata-corrige, preceduta da una lunga nota del correttore, lo ieromonaco Gherman del monastero della SS. Trinità, che chiede venia per gli errori di stampa commessi. Tra la fine della stampa dell'Antico Testamento e l'inizio di quella del Nuovo c'è una nota di ringraziamento a Dio per aver permesso di giungere fino a quel punto.

Nella prefazione il Clain giustifica la sua traduzione col fatto che la precedente Bibbia di Bucarest presenta un linguaggio oscuro e contorto, ben diverso da quello del popolo, ostico all'orecchio di tutti, con errori di interpretazione del testo originale, a tutto danno dei fedeli; per di più si trattava di una edizione ormai esaurita, le cui copie non erano reperibili neppure ad altissimo prezzo. Alla nuova traduzione si era accinto il vescovo Aaron, che Dio aveva chiamato al riposo eterno appena l'opera era stata iniziata, e l'aveva ripresa lui, Clain, per tradurla in uno stile corrente; soprattutto per l'Antico Testamento si era servito del

[1] O. BÂRLEA, *Ex historia romena. Iohannes Bob episcopus Fagarasiensis (1783-1830)*, Herder, Freiburg i. Br., s.d., pp. 147-49; I. MODRIGAN, *Cum a apărut Biblia lui Clain?*, nella riv. *Cultura creştină*, VIII, 1919, pp. 98-100.

testo greco dei Settanta e dei precedenti testi tradotti in romeno, che aveva corretto dove occorreva; l'aveva aiutato nella stampa il vescovo Bob, al quale mostrava tutto il suo riconoscimento. Aggiungeva che aveva posto a margine delle note, dove gli era parso necessario, per una migliore intelligenza del testo, e rimandi ad altri libri della Bibbia ove si trattava dello stesso argomento, nonché brevi riassunti del contenuto in testa a ciascun libro; si scusa se talvolta il testo può apparire un po' oscuro, ma ciò è dovuto al fatto che non ha voluto aggiungere neppure una parola per mantenere la purezza del pensiero e la verità come nel testo greco, con gli idiotismi del testo stesso (1).

* * *

Tra le versioni romene della Bibbia o di parti di esse quella del Clain è indubbiamente la migliore, non solo rispetto alle traduzioni anteriori, ma anche a quelle posteriori di Buzău, pubblicata in cinque volumi fra il 1854 e il '56 dal vescovo ortodosso Filotei, e di Sibiu, stampata nel 1856-58 dal metropolita ortodosso di Transilvania, Andrei Şaguna, che, come vedremo, copiano il testo della traduzione clainiana e, quando mutano, lo peggiorano.

Portiamo qualche esempio di comparazione con la traduzione completa della Bibbia del 1688.

Quando nella sua prefazione il Clain critica la lingua della Bibbia di Bucarest, affermando che l'opera fu stampata « ... cu foarte întunecată şi încurcată aşezare şi întocmire a graiului romînesc, şi mult osibit de vorba cea de acum obicĭnuită şi mai ales de graiul şi de stilul cel din cărţile bisericeşti », e che « ... acea tălmăcire ... mai pre multe locuri neplăcută orechilor auzitorilor iaste, şi foarte cu anevoie de înţeles, ba pre alte locuri tocmai fără de înţeles iaste ... », « con una disposizione e una stesura della lingua romena molto oscure e contorte, e molto diverse dal parlare oggi usato, soprattutto dall'eloquio e dallo stile dei libri liturgici ... », « ... questa traduzione ... risulta in molti passi sgradita agli orecchi degli ascoltatori e non solo difficile a

(1) Il testo della prefazione del Clain e della nota finale del correttore sono riportati in *Bibliografia rom. veche*, II, pp. 380-82.

capirsi, ma addirittura in molti luoghi senza senso » ([1]), non aveva in realtà tutti i torti.

Il Clain si mostra non solo preoccupato del problema della chiarezza della espressione, ma anche di quello della musicalità della lingua e della sua eufonia; e veramente la sua traduzione, come hanno attestato recentemente due illustri filologi dell'Università di Bucarest, è superiore a quella realizzata nel 1688 dai fratelli Şerban e Radu Greceanu ([2]).

Poniamo a fronte le due traduzioni in alcuni passi tratti dai due testi ([3]).

NUMERI, 3,13

1688	1795
Pentrucă al mieu e tot cel dentâiu născut, întru care zi am lovit pre tot cel dentâiu născut în pământul eghipetului, am sfinţit mie, tot cel dentâiu născut în israil, den om până în dobitoc ai miei vor fi.	Pentrucă al mieu iaste tot cel întâiu născut, în zioa, în care am bătut pe tot cel întâiu născut în pământul Eghipetului, am sfinţit mie pre tot cel întâiu născut în Israil: dela om pănă la dobitoc, ai miei vor fi.

Meum est enim omne primogenitum, ex quo percussi primogenitos in terra Aegypti sanctificavi mihi quidquid primum nascitur in Israel: ab homine usque ad pecus mei sunt.

È più intelligibile e più corrente la traduzione del Clain « în ziua în care am bătut », nel giorno nel quale ho colpito, che quella della Bibbia di Bucarest « întru care zi am lovit », nel quale giorno ho colpito, in cui manca il soggetto reggente la proposizione relativa.

([1]) *Bibliografia rom. veche*, II, p. 380.

([2]) Al. ROSETTI-B. CAZACU, *Istoria limbii romîne literare*, I, Bucarest, 1961, p. 378.

([3]) Tolgo gli esempi da: Ioan BALAN, *Limba cărţilor bisericeşti. Studiu istoric şi liturgic*, Blay, 1914, di cui rispetto la grafia e le abbreviazioni, indicando per brevità le traduzioni o dall'anno della stampa o dal luogo dell'edizione. Dopo i testi a fronte dò, per comodità di chi non conosce il romeno, il testo latino del passo nella edizione della Bibbia di mons. Gramatica, Torino, Marietti, MCMXXII.

NUMERI, 20,2-3

1688	1795
și nu era apă la adunare, și se adunară preste moysi și aaron, și suduia poporul pre Moysi, zicând, măcar să fim perit în periré fraților noștri înainté domnului.	și nu avé apă adunarea, și sau strîns asupra lui Moysi și alui Aaron. Și blâstăma norodul pre Moysi zicând: o că dém fi perit când au perit frații noștri înainté Dmnului.

Cumque indigeret aqua populus, convenerunt adversum Moysen et Aaron et versi in seditionem dixerunt: Utinam perissemus inter fratres nostros coram Domino.

Anche qui la locuzione clainiana « sau strîns asupra lui Moysi şi alui Aaron » scorre più facile e naturale di « şi se adunară preste moysi şi aaron », in cui il verbo non dà il senso della folla deprecante intorno a Mosé e ad Aronne; neppure è romena la frase di 1688 « măcar să fim perit în periré fraţilor noştri », magari fossimo morti nella morte dei nostri fratelli, e meglio traduce Clain « cînd au perit ... », quando morirono ..., sintatticamente più a posto; da osservare anche in 1688 le due ripetizioni cacofoniche « la adunare şi se adunară » e « să fim perit in periré ».

Liber III Regum, 8,16-21

1688	1795
Den care zi am scos pre norodul mieu israil den eghipet nu am ales în cetate întru o semenție a lui israil, ca să zidească casa ca să fie numele mieu acolo ... și fù preste inima lui dvd tătâne-mieu să zidéscă casă numelui dmnului dmnezăului ... și zise domnul către dvd tatul mieu, pentru căci au venit pre inima ta ca să zidești casă numelui mieu bine ai făcut, căci sau făcut pre inima ta ... și am zidit casa ... și am pus acolo loc sicriiului în caré iaste făgăduința dmnului cu părinții noștri.	Din ziua în care am scos pre norodul mieu Israil din Eghipt nu am ales cetate nici într'un ném de alui Israil, ca să zidéscă casă, în care să fie numele mieu acolo ... Și au fost în inima lui David tătâne mieu să zidéscă casă numelui Dmnului Dumnezeului ... Și au ziâ Dmnul către David tatăl mieu, pentru că ai socotit întru inima ta, ca să zidești casă numelui mieu bine ai făcut, că ai socotit cu inima ta aciasta ... Și am zidit casă ... Și am așezat acolo loc sicriiului, în carele iaste legătura Dmnului, caré o au făcut Dmnul cu părinți noștri.

A die qua eduxi populum meum Israel de Aegypto, non elegi civitatem de universis tribubus Israel ut aedificaretur domus et esset nomen meum ibi ... Voluitque David pater meus aedificare domum nomini Domini Dei ... Et ait Dominus ad David patrem meum: quod cogitasti in corde tuo aedificare domum nomini meo, bene fecisti hoc ipsum mentem tractans... Et aedificavi domum ... et constitui ibi locum arcae in qua foedus Domini est, quod percussit cum patribus nostris ...

La traduzione di 1688 è inesatta, quando dice « şi fù preste inima lui David »: « preste » è proposizione che ha il significato di sopra, su; più esatto, quindi, il Clain che traduce « şi au fost în inima lui David ». Così pure è mal interpretato in 1688 il pensiero che si riferisce all'Arca dell'Alleanza, definita « făgăduinţa domnului », cioè la promessa del Signore, meglio espresso dal Clain con « legătura », il vincolo, il patto. Inoltre 1688 fa sicriu femminile, certo per influsso del greco ἡ κιβωτός.

Vediamo qualche breve frase dai Salmi.

Salmo 5,4

1688	1795
diminéța dvorivoiu ție.	diminéța voiu sta înainté ta.

Mane adstabo tibi.

È più aderente al senso biblico la traduzione del Clain « domani starò davanti a te », che non quella di 1688 « domani verrò a te ».

Salmo 17,2

1688	1795
îndrăgitevoiu dmne.	iubitevoiu Dmne.

Diligam te, Domine.

Il verbo « a îndrăgi » esprime più l'amore terreno verso una creatura, mentre « a iubi », ha un senso più lato, non necessariamente espressione di amore per una creatura terrena.

Salmo 18,3

1688	1795
zioa zilii va izbăcni cuvânt, și noapté nopții povestește minte.	zioa zilii spune cuvânt, și nopté nopții vestéște știința.

Dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam.

Nella versione di 1688 il verbo « a izbăcni » rende meglio il senso della violenza dell'espressione biblica; peccato che sia messo al futuro; « vesteşte », dà notizia, fa noto, annuncia, del Clain è espressione migliore di « povesteşte », narra, racconta.

Salmo 37,8

vintrele méle sau înplut de ocări.	**şélele mele sau umplut de ocări.**

Lumbi mei impleti sunt illusionibus

« Vintrele », i ventri, di 1688 è cattiva traduzione; esatta quella del Clain, « şélele », i lombi.

Salmo 50,4

stinge fără de légé mé.	şterge fără de légé mé.

et a peccato meo munda me.

Il verbo « a şterge » usato dal Clain, che significa pulire, far sparire una macchia, rende meglio il senso biblico che non « a stinge » di 1688, che ha il significato generale di spegnere, e solo dialettalmente quello di far sparire qualcosa.

Salmo 50,19-20

Jârtvă lui dmnzău, duh zdrobit, inima înfrântă şi smerită dmnzău nu o defăima; înbunéză dnme, cu bună voiré ta sionul ...	Jertvă lui Dumnezeu, duh umilit, inima înfrântă şi smerită Dmnzeu nu o va urgisi; fă bine Dmne întru bună voiré ta Sionului ...

Sacrificium Deo, spiritus contribulatus, cor contritum et umiliatum, Deus, non despicies. Benigne fac, Domine, in bona voluntate tua Sion ...

Il verbo « a urgisi » aveva anticamente il significato di castigare, punire; quindi 1688 è più vicino al senso biblico con il verbo « a defăima », il quale però traduce « in bona tuà voluntate », «con» la tua buona volontà, e non «nella tua» come invece fa Clain.

I libri didattici dell'Antico Testamento, di più difficile interpretazione di quelli storici, hanno fatto molto penare i traduttori di ambedue le Bibbie, ma nel Clain la più profonda dot-

trina, e certamente anche le più ampie fonti di consultazione, fan sì che egli si riveli un più attento conservatore del senso biblico e uno stilista più scaltrito e più sicuro.

PROVERBI, 3,1

1688	1795
fiule ale méle legiuiri nu uita, și graiurile méle cruțe a ta inimă.	fiule nu uita legila méle, și cuvintele să le păzască inima ta.

Fili mi, ne obliviscaris legis meae et praecepta mea cor tuum custodiet.

La versione di 1688 premette due volte il complemento oggetto al verbo, con una costruzione sintattica certamente non usata dal popolo, e usa il verbo « a cruța », che significa conservare, difendere, mentre meglio il Clain traduce usando il verbo « a păzi », custodire.

PROVERBI, 3,3

milele și credințele nu te lipsesc, și le atinge pre iale preste grumazi, scriele pre iale pre léspéde inimii tale.	milostenie și credința să nu-ți lipsească, și le înfășură pre iale înprejurul grumazilor tăi, și le scrie pre lespezile inimii tale.

Misericordia et veritas te non deserant; circumda eas gutturi tuo et describe in tabulis cordis tui.

Il verbo « a atinge » usato da 1688 significa toccare, ferire, impressionare, mentre è esatto l'uso di « a înfășura » del Clain, che significa fasciare, come vuole il contesto biblico.

Portiamo due esempi dall'Ecclesiaste.

ECCLESIASTE, 1,10

nu iaste tot proaspăt sub soare.	nimica nu iaste nou sub soare.

nihil sub sole novum.

1688 traduce « non tutto è recente sotto il sole », mentre il Clain si attiene alla traduzione letterale consacrata dall'uso.

Ecclesiaste, 7,17-18

Nu te face drept pre multe, nici te înțelepți de prisosit, ca nu cândai te vei spăria, și nu păgăni spre mult și nu te face nesilnic ca nu cândai vei muri, întru nevrémé ta.

nu fii drept pre mult, nici înțelept de prisosit, că nu cumva săți eși din fire, și nu fii mult fără de lege, și nu fii aspru, ca să nu mori nu în vrémé ta.

Noli esse iustus multum, neque plus sapias quam necesse est, ne obstupescas. Ne impie agas multum et noli esse stultus, ne moriaris in tempore non tuo.

Ambedue i verbi finali del versetto 17 non esprimono il concetto biblico: 1688 traduce il concetto di « obstupesco » con quello di spaventarsi, e il Clain con irritarsi; nel versetto 18 il verbo « a se păgîni », usato da 1688 significa diventar pagano, forzando il senso biblico, espresso invece esattamente dal Clain con la locuzione « fără de lege », empio. Nel complesso il testo del Clain è più chiaro, più aderente alla parlata popolare e anche più eufonico. Ma, per onestà, bisogna tener presente che fra le due traduzioni trascorre un secolo, durante il quale la lingua ha seguito il suo normale sviluppo.

Anche la traduzione dei libri profetici lascia a desiderare nella versione del 1688; portiamo due testi a fronte tratti da Isaia e Geremia.

Isaia, 7,13-15

1688

Ascultați dară casa lui David, au mică iaste voao nevoință a da oamenilor? și cum dmnului dați nevoință? pentru acéia dava dmnul el voao semn: iată fecioară în pântece va lua, și va naște fiiu și vei chema numele lui emmanuil. unt și miare va mânca, și mai nainte decât a cunoaște el au a alége rélele și va alége binele.

1795

Ascultați dară casa lui David, au doară puțin iaste voao a da înpotrivire oamenilor? și căci Dmnului dați înpotrivire? pentru aciasta însuș Dmnul va da voao semn: iată fecioara în pântece va lua, și va naște fiiu, și se va chema numele lui Emanuil. unt și miare va mânca, mai înnainte de ce va ști a osibi célé réle, va alege binele.

Audite, ergo, domus David; numquid parum vobis est molestos esse hominibus et Deo meo? Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum. Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuel. Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum.

Nel versetto 13 « nevoința » di 1688 non esprime il concetto biblico, poiché significa necessità, pena, preoccupazione, mentre « împotrivire » di Clain, opposizione, ostacolo, meglio risponde al senso. Così nel versetto 14 la locuzione di 1688 « dava domnul el voao semn », darà il Signore, lui, un segno, ha una ripetizione tautologica del soggetto, difficile a incontrarsi nel romeno; Clain invece traduce esattamente: lo stesso Signore vi sarà un segno. Altro errore di interpretazione di 1688 è l'uso della seconda persona del futuro « vei chema », tu [casa di David] lo chiamerai per suo nome Emanuele, mentre il testo biblico, che il Clain segue, usa la terza persona: e sarà chiamato. Il versetto 15 nella traduzione bucarestina è molto confuso e poco intelligibile, perché letteralmente dice: e prima di conoscere egli, e scegliere il male, sceglierà il bene; più vicino al senso biblico è il Clain, che traduce: prima saprà escludere il male e sceglierà il bene.

GEREMIA, 1,5

mai înainte de a te frământa în pântece te știu pre tine, și mai nainte de a eși tu den sgău tém sfințit.	mai înnainte de a te plămădi tu în pântece te știu, și mai înnainte de ce ai ieșit tu din sgău tém sfințit.

Priusquam te formarem in utero, novi te; antequam exires de vulva sanctificavi te.

Il verbo « a frămînta » usato da 1688 significa impastare, migliore quindi la traduzione del Clain, poiché « a plămădi » ha il significato di creare, dar vita.

Portiamo ora alcuni esempi raffrontati del Nuovo Testamento.

Bisogna riconoscere che la traduzione della Bibblia di Bucarest è discontinua, con punti buoni e passi molto deboli; se ciò conferma la supposizione che non tutta la traduzione si deve ai fratelli Greceanu, ci convince anche che i traduttori non tennero nella dovuta considerazione la traduzione del Nuovo Testamento, fatta, come si è già detto, a Bălgrad nel 1648, migliore come aderenza al testo biblico, se non per quanto riguarda la lingua, risentendo influssi lessicali e sintattici greci e ungheresi ([1]).

([1]) ROSETTI-CAZACU, *o. c.*, pp. 88 e 90.

La Biblia lui Clain prende il buono dappertutto dove lo trova, ma anch'essa talvolta erra nella traduzione. Così il versetto 6 del cap. I° degli Atti « ... Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel », viene tradotto dal Nuovo Testamento di Bălgrad « Doamne, au întru acéstă vreme vei tocmi înpărăţia lui Israil », dalla Bibbia di Bucarest 1688 « Doamne, în anul acesta vei aşeza înpărăţia lui Israil », e dalla Bibbia del Clain « Doamne, au în vreme ai să întorci înpărăţia lui Israil », che è la traduzione peggiore. La credenza che il regno di Cristo fosse prossimo era viva all'epoca della redazione degli Atti; l'attesa è resa bene nel Nuovo Testamento di Bălgrad: Signore, in questi tempi fonderai il regno di Israele?; meno bene nella Bibbia del 1688: Signore, in quest'anno istituerai il regno di Israele?; ma peggiore di tutte è la traduzione del Clain: Signore, in quale tempo ripristinerai il regno di Israele?

Ma pur con questi ed altri nei, sia come lingua che come interpretazione la Bibbia del Clain resta superiore a quella di Bucarest. Per esempio il passo di Giovanni, 1,3, « ... et sine ipso factum est nihil, quod factum est », nella Bibbia di Bucarest è tradotto: « şi fără de el sau făcut nici una carea sau făcut », e senza di lui non è stata fatta nessuna [cosa] che è stata fatta, mentre la traduzione del Clain è più consona alla lezione biblica e allo spirito della lingua romena: « şi fără de dinsul nimic nu sau făcut ce sa făcut », e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che fu fatto. In altro passo di Giovanni, 1,11-12: « In propria venit et sui eum non receperunt; quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri » dalla Bibbia di Bucarest è tradotto: « La ale sale veni, şi cei ai lui pre el nau luat, iară câţii lau luat per el déde lor biruinţă fii al lui Dmnezău să se facă »; Clain traduce: « întru ale sale au venit, şi ai săi pre dînsul nu lau primit. Iară căţi lau primit pre dânsul léu dat lor putere ca să fie fii lui Dumnezeu »; a parte il fatto che « biruinţa » di 1688 ha il significato di vittoria, conquista, che il testo biblico non ha, la seconda parte, il versetto 12, nella traduzione del Clain non solo è meglio espresso nella lingua corrente, ma toglie il dubbio che « să se facă », si facciano, esprima una possibilità di diventare o no figli di Dio, che il testo biblico non contempla, mentre il « să fie » diventino, clainiano è più aderente al senso scritturale.

Ma riportiamo l'inizio del Vangelo secondo Luca.

LUCA, I,1-10

1688

1) De vréme ce mulți se apucară să să tocmească poveste pentru céle adevărate întru noi lucruri. 2) cum neau dat noao cei den ceput, singuri văzători și slugi făcânduse cuvântului. 3) părutusau și mie, urmând de sus la toate pre amăruntul pre rând a scrie ție puternice Teofile. 4) ca să cunoști întemeiarea cuvintelor, pentru carele teai învățat. 5) și fu în zilele lu irod înpăratului iudeii, oare care preot anume zaharia, den rânduiala Aviei, și muiaria lui den femeile lui Aaron, și numele ei elisabet. 6) și era direpți amândoi înainté lui dmnzău, înblând întru toate poruncile, și direptățile Dmnului fără prihană. 7) și nu avia ei ficiori, pentru că elisabet era stearpă, și amândoi indelungați întru zilele era. 8) și fu când preoțiia era rânduiala slujbei lui înaintea lui dmnezeu. 9) după obiciaiul preoției să întâmplă să tămâieze întrând în bisérica dmnului. 10) și toată mulțimea de oameni era rugânduse afară în vrémé tămâierii.

1795

De vréme ce mulți au început să facă vorbă de lucrurile cele ce sau plinit la noi. precum au dat noao cei ce din început însuși au fost văzători, și slugi cuvântului, am voit și eu deplin cunoscând toate acestea din început și pre rând a ți le scrie prea bune Teofile, ca să cunoști adeverința cuvintelor, intru care téi învățat. Fostau în zilele lui Irod înpăratul Iudeii un preot, anume Zaharia: din rânduiala preoției Avie, și muiaré lui din fétele lui Aaron, și numele ei Elisabet. Și era drepți amândoi înaintea lui Dumnezeu, unblând întru toate poruncile, și dreptățile Dmnului nevinovați. și nu avé ei fii, pentru că Elisabet era stérpă, și amândoi era trecuți în zilele sale. și au fost când slujia el întru rânduiala săptămânii înainté lui Dumnezeu, după obicéiul preoției, i sau întâmplat să tămâiază întrând in bisérica Domnului. și toată mulțimea norodului era rugânduse afară de vrémé tămâierii.

Quondam quidem conati sunt ordinare narrationem, quae in nobis completae sunt, rerum, sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis; visum est et mihi, adsecuto omnia a principio diligenter, ex ordine tibi scribere, optime Teophile; ut cognoscas eorum verborum, de quibus eruditus es, veritatem. Fuit in diebus Erodis regis Iudaeae sacerdos quidam nomine Zacharias de vice Abia, et uxor illius de filiabus Aaron, et nomen eius Elisabeth. Erant autem iusti ambo ante Deum incedentes in omnibus mandatis et iustificationibus Domini sine querela; et non erat illis filius, eo quo esset Elisabeth sterilis, et ambo processissent in diebus suis. Factum est autem, cum sacerdotio fungeretur vicis suae ante Deum, secundum consuetudinem sacerdotii, sorte exiit ut incensum poneret ingressus in templum Domini, et omnis multitudo populi orans foris hora

Nella traduzione bucarestina troviamo alcuni gravi errori di interpretazione. Nel primo versetto il racconto che si accinge a fare l'evangelista viene chiamato « poveste », parola che significa più favola che narrazione di fatti veramente avvenuti; dubbio appare il testo del versetto secondo, dove pare che gli Apostoli si siano fatti servi della parola di Gesù di propria spontanea volontà, non per scelta del Messia; Teofilo è appellato « puternic », potente, e non « prea bun », ottimo, come fa Clain, seguendo esattamente il testo; nel quinto versetto, sempre la traduzione bucarestina dice che Zaccaria aveva per moglie Elisabetta, una delle donne di Abia, mentre si tratta di una delle figlie, come dice il testo evangelico.

Il passo degli Atti, 18, dove si narra che gli Ebrei di Corinto portano S. Paolo davanti al proconsole della Acaia, Gallione, perché spinge gli uomini a servire Dio contro legge, è così tradotto nei vv. 14-15:

1688	1795
... hătrie vicleană o jidovilor după socotéla aș îngădui voao. iară de este certare pentru cuvânt și pentru nume, și pentru légé cea după cumu e la voi, vedea veți voi, pentru că jiudecătoriu acestora nu voiu să fiu.	... de ar fi dar vreo nedreptate, sau vreo faptă ré o Jidovilor, după cuviință vaș asculta pre voi. Iară de este întrebare de cuvânt, și de nume, și de légé voastră, voi veți vedé, că eu nu vréu să fiu întru acéste judecătoriu.

... Si quidem esset iniquum aliquid aut facinus pessimum, o viri Iudaei, recte vos sustinerem. Si vero quaestiones sunt de verbo et nominibus et lege vestra, vos ipsi videritis: iudex ego horum nolo esse.

La Bibbia di Bucarest traduce il versetto 14: « una perfida scaltrezza, o giudei, secondo il [vostro] pensiero dovrei tollerare », che altera completamente il senso del testo.

Nella Epistola ai Romani, 5,16, le traduzioni sono:

1688	1795
și nu dupa cum preîn unul greșind darul, pentrucă judecata e deîntru unul spre osândă, iară darul deîn multe greșale spre îndreptare.	și nu după cum prin unul care a păcătuit iaste darul, că judecata dintru unul iaste spre osândire, iară darul din multe greșéle spre îndreptare.

Et non sicut per unum peccatum, ita et donum; nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem.

Dalla traduzione bucarestina il senso del passo esce fuori con molta difficoltà e dopo molto studio, mentre è limpido e chiaro nella traduzione di Blaj.

Si potrebbero portare ancora molti esempi, ma non occorrono per essere persuasi della superiorità della traduzione del Clain rispetto a quella di Bucarest. A noi basta pensare al Clain monaco in un convento cattolico di Blaj, con testi e studi biblici a disposizione, che si accinge alla traduzione della Bibbia con animo di sacerdote e spirito di sacrificio. Senza voler menomare il valore della Bibbia di Bucarest e il lavoro che richiese ai traduttori, li pensiamo quali furono, laici logoteti, cioè segretari alla corte del principe, pagati per la traduzione, senza precedenti particolari studi biblici, con gli scarsi mezzi bibliografici a disposizione che poteva offrire il mondo ortodosso.

Prescindiamo dalle diversità delle confessioni religiose e consideriamo soltanto la cultura dei traduttori, l'ambiente in cui vissero, la loro preparazione professionale; le ragioni in favore del Clain sono evidenti. Con molta onestà scientifica il Rosetti e il Cazacu rilevano gli errori di traduzione della Biblia di Bucarest nei confronti con la Palia de la Orăştie, con il Noul Testament di Simion Ştefan del 1648, e la Biblia de la Blaj del Clain, pur mettendo in evidenza la tendenza dei due fratelli Greceanu ad esprimersi in una lingua accessibile ai lettori ecclesiastici e agli ascoltatori laici (1). Si è verificata la tendenza da parte di alcuni storici della letteratura, quali lo Iorga e il Cartojan, a sopravalutare la parte positiva della traduzione bucarestina, sottacendone piamente la negativa; pertanto non si può sottoscrivere l'affermazione del Cartojan che la lingua della Bibbia del 1688 sia la stessa lingua parlata oggi (2), affermazione che crea una errata immagine della traduzione di Şerban e Radu Greceanu.

* * *

Come si comporta la traduzione del Clain nel confronto con le traduzioni parziali dei libri della Bibbia anteriori alla traduzione della Bibbia di Bucarest? Scegliamo qualche esempio.

(1) ROSETTI-CAZACU, *o. c.*, pp. 155-56.
(2) ROSETTI-CAZACU, *o. c.*, p. 156.

Vediamo il testo degli Atti, 1,1-8, raffrontando le traduzioni pubblicate da Coresi nel 1563, del Nuovo Testamento di Bălgrad del 1648 e quella di Blaj.

Atti, 1,1-8

1563

Intăi amu cuvânt făcut de toți o teofile, de când începu is. a face și a învàța. pănă în ceste zile porănci apostolilor cu dhul sfnt șii alése suise. înaintele puse el viu după muînca lui viu. întru multe sémne, patruzeci de zile. ivise lor și grăi de înpărățiia lu Dumnezeu și cu nușii măînca porănci lor de ierslim să nu se despartâ. ce să aștepte făgăduința părintelui, ceți auzit dela mine. că ioan amu boteza iaste cu apă, e voi aveți a vă boteza cu dhul sfnt. nu după multe zile acestora. Ei amu mérserâ, întrebarâ el grairâ. doamne însă în anii acéste tocmiveri înpărățiia izraililor. zise cătrânșii nu a voastră iaste să știți vrémé și anii ce au părintele pus întru alui putére. ce priimiți tăriia venitului dhului sfnt spre voi șimi fiți màrturie întru ierslim. și în toți iudeni și în samariia, până la sfrășitul pământului.

1648

Intăiu făcuiu cuvănt de toate, o teofile, céu început Is. a face și a învățâ. Pănă în zuoa acéia caré porunci apslilor priin dhul sfnt, pre carii alesése să înalțâ. Cărora lisă și arătâ după patima lui viu, cu multe sémne adevărate, în patruzecí de zile arătăndusâ lor și zicănd cares de înpărățiia lui dumnezău. Și cu ei petrecănd, porunci lor deîn Ierosalim să nu mérgâ, ci să aștépte făgăduíală tatălui caré ați auzit deîn mine. Că Ioan au botezat cu apă, iară voi vă veți boteza cu dhul sfnt, nu după multe zile. Iară ei adunândusâ întrebarâ pre el zicănd, doamne au întru aceasta vreme vei tocmi înpărățiia lui Israil? Si zise cătrâ ei, nu iaste a voastrâ să știț vremile și ceasurile, carele tatăl léu pus întru alui putére. Ci priimiveț putéré dhului sfnt viind spre voi, șim veț fi mie mărturii în Ierosalim, și în toatâ Iudea și samaria, pânâ la marginé pământului.

1795

Cuvântul cel din tâiu am făcut o Teofile, de toate, care au început Is. a face, și a învăța. Pănă în zioa, în care poruncind Apostolilor prin Dhul Sfnt, pre carii iau ales, sau înălțat. Cărora sau și pus inainte pre sine viu după patima sa în multe sémne adevărate, în patruzeci de zile arătândusă lor, și grăind céle de înpărățiia lui Dumnezeu. Și înpreună petrecând, léu poruncit lor dela Ierusalim să nu se ducă, ci să astépte făgăduința Tatălui, caré ați auzit dela mine. Că Ioan au botezat cu apă, iară voi vă veți botezà cu Dhul Sfnt, nu după multe acéste zile. Iară cei ce se adunasă, întrebà pe el zicând: Dmne au în vréme vei să întorci inpărățiia lui Israil? Iară el au zis cătră ei, nu iaste voao a ști anii, sau timpurile. cari Tatăl léu pus întru a sa putére. Ci veți lua putéré sfntului Dh, carele va veni preste voi, și veți fi mie mărturii în Ierusalim, în toată Iudeia și în Samariia, până la marginé pământului.

Primum quiden sermonem feci de omnibus, o Theophile, quae coepit Iesus facere et docere usque in diem, qua praecipiens apostolis per Spiritum sanctum, quos elegit, adsumptus est; quibus et praebuit seipsum vivum post passionem suam in multis argumentis per dies quadraginta apparens eis et loquens de regno Dei. Et convescens praecepit eis ab Ierosolymis ne discederent, sed expectarent promissionem Patris, quam audistis, inquit, per os meum; quia Ioannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies. Igitur qui convenerant interrogabant eum dicentes: « Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel? Dixit autem eis: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate; sed accipietis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos et eritis mihi testes in Ierusalem et in omni Iudaea et Samaria et usque ad ultimum terrae.

Come si è già detto, la traduzione del 1648 è migliore di quella del Clain, e si può dire anche di quella del Coresi, nel finale del versetto 6; ma in tutto il resto la versione blajana è superiore alle altre due; a parte una maggior scorrevolezza nel periodare, una più sonora eufonia della lingua, vi è una più logica coerenza al testo biblico, che permette di evitare errori come quello del versetto 5 di Coresi, in cui non si intende bene se è Giovanni che battezzò Cristo o viceversa, a causa dell'ausiliare « am » in prima persona, oppure la cattiva traduzione dell'inizio del versetto 6, in cui Coresi dice che gli apostoli se ne erano andati, « mérserâ », e in 1648 che si stavano radunando, « adunândusâ », mentre Clain traduce bene, « cei ce se adunasă », coloro che si erano radunati.

Ritorniamo ancora all'Epistola ai Romani, comprendente il passo che già abbiamo visto, raffrontando la traduzione di Bucarest con quella di Blaj:

Epistola ai Romani, 5,14-17

1648	1795
Ce domni moarté dela adam până la moysi, și spre aceia carii nu greșise după chipul greșélei lui adam, care este chip aceluia care era venitoriu. ce nu ca greșala; așai și darul, că de muriră mulți pentru greșala unuia, cu mult mai vărtos mila lui dumnezău. și darul preîn mila a unui om alui is. hs., întru	Ci au împărățit moarté dela Adam până la Moysi, și preste cei ce nu păcătuise după asemănaré greșélei lui Adam, care era chipul celui viitoriu. Ci nu precum greșala, așé și darul, căci de au murit prin greșala unuia mulți, cu cât mai mult mila lui dmnezeu, și darul, prin darul unui om Is. Hs. întru

mulţi sau sporit. ce nui cumu greşala aşa şi darul, că vina e de întru unul întru osândire, iară mila deîn multe greşale întru dereptate. Că de să domni moarté pentru greşala unuia, preîn unul, cu mult mai vârtos carii bunătatea milei, şi darului dereptăţii primescu, vor domni întru viiaţă pentru unul is. hs.

mulţi sau înmulţit. Şi nu precum prin unul care au păcătuit, iaste darul, că judecata dintru unul iaste spre osândire, iară darul din multe greşéle spre îndreptare. Că de vreme ce pentru greşala unuia moarté au împărăţit prin unul: cu mult mai vârtos cei ce iau prisosinţa bunătăţii şi a darului dreptăţii, vor împărăţi în viiaţă prin unul Is. Hs.

Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri. Sed non sicut delictum ita et donum; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesus Christi in plures abundavit. Et non sicut per unum peccatum, ita et donum; nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem. Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum Iesum Christum.

Il passo è particolarmente difficile da tradursi e, per questo, la traduzione del Testamentul Nou di Bălgrad zoppica parecchio; si allontana dal senso del testo, traducendo nel versetto 14: « după chipul greşélei », invece che, come più esattamente ha fatto il Clain, « după asemănaré »; con « chip aceluia care era venitoriu », allarga inutilmente il testo in una proposizione relativa che non risponde allo spirito della lingua romena, che adopera in casi simili l'aggettivo « viitor », futuro, come è detto nella Bibbia di Blaj; così è mal tradotto il versetto 16, dove in « întru osândire » è errato l'uso della preposizione, che doveva essere « spre », come nel Clain, rendendo difficile l'intelligibilità del testo; anche il versetto 17 presenta una imperfezione, questa volta di minor conto, traducendo « carii bunătatea milei ... primesc, con una costruzione latineggiante non ammessa dalla sintassi romena, invece che « cei cari » o « cei ce », come è nella traduzione di Blaj. La lingua della traduzione di Bălgrad è aspra e contorta, pare che si divincoli sotto le difficoltà della versione e non riesca a quietarsi nel non completamente riuscito tentativo di rendere il senso paolino. Non è che la Bibbia di Clain sia riuscita perfettamente nella traduzione, ma almeno il senso corre in un linguaggio che

non è, questa volta, né sonoro, né elegante, ma è tuttavia pienamente intelligibile. La Bibbia di Blaj è più romena anche nel titolo dei libri e nel tradurre le parole straniere che pullulano nella versione del 1648; il Nuovo Testamento di Bălgrad chiama gli Atti degli Apostoli « deania » con parola slava, mentre il Clain traduce « Faptele Apostolilor .

Facciamo ancora alcuni confronti con la traduzione della Palia de la Orăştie del 1582, che, come già detto, porta la versione del Genesi e dell'Esodo:

GENESI, 1,1-2

1582	1795
Inceput făcu domnezeu ceriul și pământul. e pământul era pustiiu: și îndeșert. și întunérec era spre adânc ...	Intru început au făcut Dmnezeu ceriul și pământul. Și pământul era nevăzut, și ne tocmit, și întunérec era dé supra adâncului ...

In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi ...

È da osservare qui che la Bibbia di Blaj non traduce esattamente il testo, del quale la Palia dà in modo migliore il senso; la terra non poteva essere « nevăzută », non vista, o invisibile, poiché nessuno, al momento della creazione, poteva vederla se non Dio, che tutto vede, anche ciò che può apparire più nascosto ad occhio umano. Tuttavia nel complesso la traduzione di Blaj è migliore di quella della Palia, anche tenendo conto dello sviluppo normale della lingua nei due secoli che intercorrono fra le due edizioni. Portiamo alcuni esempi.

GENESI, 3,17-19

1582	1795
și lui adam zise, căce că ascultaș glasu mueriei tale. și ai mâncat deîn lemn, deîn care porânci ție să nu mânânci, blâstemat pământul. în lucrul tău cu nevoe te hrănéște deîn trânsu în vieața ta. spini și	Iară lui Adam au zis: pentru că ai ascultat glasul muerii tale, și ai mâncat din pomul, care țiam poruncit ție că dintru acela singur să nu mânci, blăstămat pământul întru lucrurile tale, întru necazuri

urzici să rodéscă, și ver mânca iarba câmpului. în sudorile féției tale ver mânca păiné ta, pănâ când te vei turna iară în pământ, deîn care ești luat, că ești pământ, și iară pământ veri fi.

vei mânca din trânsul în toate zilele vieții tale. Spini și pălâmidă va răsări ție, și vei mânca iarba pământului. In sudoaré féții tale vei mânca pâiné ta, până te vei întoarce în pământ, din care ești luoat, că pământ ești, și în pământ te vei întoarce.

Adae vero dixit: Quia audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno, ex quo praeceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo; in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae. Spinas et tribulos germinabit tibi, et comedes herbam terrae. In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram, de qua sumptus es; quia pulvis es et in pulverem reverteris.

Nel versetto 17 la Palia usa « căce că », con una ripetizione tautologica della congiunzione causale di cui non vi era bisogno, mentre meglio traduce 1795 con « pentru că »; inoltre non traduce completamente tutto l'emistichio, perché manca la versione di « in opere tuo », che invece il Clain traduce « întru lucrurile tale »; così nel versetto seguente « urzici » della Palia non traduce esattamente « tribulos », che meglio esprime 1795 con « pălâmidă », e neppure il senso di « germinabit », poiché « să rodéscă » ha più il senso della produzione del frutto che quello della germinazione della pianta, senso a cui è più vicino il clainiano « va răsări », spunterà. Nel versetto 19 il senso della proposizione finale è meglio redatto da « și în pământ te vei întoarce » del Clain, esattamente « et in pulverem reverteris », che non « și iară pământ veri fi », e ancora polvere sarai, della Palia.

Vediamo qualcosa dall'Esodo:

Esodo, 1,6-7

1582

cănd amu iosif arâ fi murind, și toți frații lui, și toți aceia cari au viiat în acéia vremé, crescură ficiorii lui isl., născură poroboci, înmulțirâse și vârtos tare se puternicirâ, până în atâtâ, cum pământul cu ei se umplu.

1795

și sau sfârșit Iosif, și toți frații lui, și tot némul acela. Iară fiii lui Israil au crescut, și sau înmulțit, și sau făcut proști, și sau întărit foarte, foarte, și iau înmulțit pământul pre ei.

Quo mortuo et universis fratribus eius omnique cognatione illa, filii Israel creverunt et quasi germinantes multiplicati sunt ac roboratis nimis impleverunt terram.

La Palia dice « mentre Giuseppe stava morendo », non esprimendo esattamente il senso biblico del tempo seguente alla morte di Giuseppe, dei suoi fratelli e della sua generazione; amplia il racconto, « crebbero i figli di Israele, nacquero figli, si moltiplicarono e molto fortemente divennero potenti fino a quando la terra di essi si riempì », mentre il Clain segue più sobriamente il racconto biblico quasi alla lettera, poiché anch'egli usa una amplificazione, aggiungendo al testo una frase sua « şi sau făcut proşti », aggettivo quest'ultimo che non piace al Bălan (1), il quale però ignora che già nel *Tetraevanghelie* del 1574 aveva il senso di « sano, robusto », non quello attuale di « scemo, stupido » (2); un calco ungherese in 1582 si ha nell'ultima proposizione, « cum pământul », ecc., dove il « cum » è traduzione di « hogy » del testo ungherese, mentre più rettamente in romeno si doveva tradurre « în cât ».

Altre imperfezioni di traduzione della Palia si possono vedere nei seguenti passi.

ESODO, 1,10

1582	1795
veniţi cu mândrie săi călcâm pre ei; că doarâ se vor înmulţi şi se va fi năvâlind pre noi oaste ...	veniţi dară cu vicleşug săi împilăm pe dânşii ca nu cumva să se înmulţéscă, şi când se va întâmpla noao războiu ...

Venite, sapienter opprimamus eum, ne forte multiplicetur, et si ingruerit contra nos bellum ...

La Palia dice: « cu mândrie săi călcâm », opprimiamoli con superbia, con fierezza, con orgoglio, il che traduce male il concetto biblico della oppressione « sapienter », cioè pensata e attuata con perfidia, come ben traduce il Clain, pur usando una parola d'origine ungherese « vicleşug ».

(1) I. BĂLAN, *o. c.*, p. 181.

(2) M. GASTER, *Crestomatie română*, Leipzig-Bucarest, 1891, I, p. 8; II, p. 511, s.v.

Esodo, 20,5

1582	1795
eus domn al tău domnezeu, puternic, stătătoriu de aléan, cine voi bate răiia părinților în coconii săi, cine mine urâsc, până în al treile și în al patrul văr.	eu sânt Dmnul Dmnezeu tău, Dmnezeu răvnitoriu, cel ce răsplătesc păcatele părinților în fii până la al treilé și al patra ném, celor ce mă urăsc pe mine.

Ego sum Dominus Deus tuus, fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filiis in tertiam et quartam generationem eorum qui oderint me.

La traduzione di 1795, nonostante l'errore grammaticale di far concordare « ném », popolo, generazione, maschile, con « patra », la quarta, femminile, svista forse dovuta al testo latino, che il Clain certamente aveva sempre sott'occhio, è più scorrevole come lingua e più aderente alla parlata del popolo; tradurre, come fa la Palia, il concetto di « zelotes » con « stătătoriu de alean », resistente al nemico, non solo è errato, ma è anche una inutile tautologia di « puternic », « fortis », neppure ben tradotto dal Clain con « răvnitoriu », ambizioso, bramoso. Non è esatto, poi, tradurre il concetto di generazione, come fa 1582, con « văr », letteralmente cugino, e quindi generazione collaterale, concetto che non è nel testo biblico.

Il Testamentul Nou de la Bălgrad usa molte parole prese a prestito dall'ungherese, come, p. es., *tărnaț* invece che *foișor* per tradurre « porticu » di Atti, 5,12, *beteg* invece di *bolnav* per « aegros » di Atti, 5,16, *făgădaș* invece del corradicale *făgăduință* più usato, per « votum » di Atti 18,18, *altui* per boteza, « baptizare » della Epistola ai Romani, 6,3, *gubăvia* invece che *lepră,* « lepra » di Matteo, 8,3; oppure usa slavismi, come *izbăvi* invece che *mântui,* « salvum facere » di Matteo, 1,21, *ciude* invece che *minune,* « prodigia » di Atti, 5,12, *ponos* invece che *gâlceava* « murmur » di Atti, 6,1, ecc.

Troviamo anche forme nuove da parole in uso: p. es., da « crai » re, è formato « crăire » (1), regno, invece del popolare « re-

(1) La parola è usata nella introduzione, *Predoslavie*; cfr. *Bibliografia rom. veche,* I, p. 168.

gat », da « alsău », natura particolare, è tratto « alsusuri » [1], in Luca, 1,29, per indicare il dubbio della Vergine, *qualis esset ista salutatio*; da « blând » è tratto « blânzie » invece che « blândeţe », « benignitas » nell'Epistola ai Romani, 2,4, ecc.

* * *

Verso la metà del secolo XIX videro la luce in Romania altre due edizioni della Bibbia, una pubblicata a Buzău, in Valacchia, in cinque volumi fra il 1854 e il 1856, a cura e a spese del vescovo ortodosso di quella città, Filotei, l'altra del metropolita ortodosso di Sibiu, in Transilvania, Andrei Şaguna, tra il 1856 e il 1858.

Filotei dice espressamente di aver ristampato la traduzione del Clain, perché « dintre Bibliile tipărite în limba noastră cea mai bine tălmăcită şi mai luminată la înţeles este cea de la Blaj; pe aceasta şi noi am ales-o de a o retipări iarăşi, însă mai îndreptată şi mai curăţită de ziceri invechite acum şi obicinuite numai la fraţii noştri Ardeleni », « tra le Bibbie stampate nella nostra lingua, la meglio tradotta e più chiara all'intelligenza è quella di Blaj; per questo la abbiamo scelta per ristamparla, tuttavia correggendola e liberandola da modi di dire ora invecchiati e usati solo dai nostri fratelli transilvani » [2]. Si tratta, pertanto, di una ristampa in cui le modifiche apportate sono più che altro di carattere fonetico, indicanti diversità di pronuncia: Blaj scrive « aşé », così, « desparta », dividere, « samene », germoglia, e Buzău « aşa », « desparţa », « semene »; « tuturor » di tutti, di Blaj, acquista la forma latinista « tutulor »; « după », secondo, della traduzione blajana, diventa « dupră » nell'edizione di Buzău; si trovano anche modifiche morfologiche, per cui « iaste », egli è, di Blaj, diventa « e » di Buzău, e lessicali, per cui « norod », popolo, di Blaj viene sostituito dal neologismo latinista « popul », ormai scomparso per lasciare il posto a « popor » di derivazione dal latino letterario, attraverso la forma italiana « popolo »; « muiare », donna, viene sostituito da « femeie », « jigănii », mostri, viene mal

[1] B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, I, Bucarest, 1886, p. 907.

[2] Le parole si trovano nella introduzione, *Precuvântare cătră dreptcredincioşi cititori*, della *Biblia sau Testament Vechiu şi Nou*, I Buzău, 1854, p. 5.

sostituito con « vietății », che ha solo il significato generale di animali, esseri viventi. Non è il caso di continuare in questi esempi, già di per se stessi persuasivi che i mutamenti introdotti da Filotei nel testo di Blaj sono di secondaria importanza e non intaccano per nulla il valore della traduzione clainiana [1].

Per l'edizione della Bibbia fatta dal Şaguna il discorso diventa più lungo.

Il Şaguna fu una grande figura della chiesa ortodossa di Transilvania e lottò efficacemente contro i tentativi di snazionalizzazione dei Romeni, messi in atto dagli Ungheresi e dagli Asburgo, padroni della Transilvania sino al 1918. Nella prefazione alla edizione della Bibbia [2], trattando delle precedenti traduzioni, parla a lungo del Testamentul Nou de la Bălgrad e della Biblia lui Şerban di Bucarest del 1688, ma non ricorda la traduzione del Clain, che pure gli doveva essere ben nota per averla riprodotta con pochi e insignificanti cambiamenti, molto minori in numero di quelli attuati del vescovo Filotei nella Bibbia di Buzău. L'osservazione non vuol avere nessun carattere polemico, ma soltanto vuol constatare l'apprezzamento, anche tacito, da parte degli ortodossi, del valore della traduzione della Bibbia cattolica di Blaj.

A testimonianza del rilievo riportiamo alcuni esempi, chiedendo venia per la loro lunghezza.

Genesi, 1,9-19

Blaj	Sibiu
Şi au zis Dmnezeu să se adune apa cé de supt ceriu, întru o adunare, şi să se arate uscatul, şi sau făcut aşé, şi sau adunat apa cé de supt ceriu întru adunările sale, şi	Şi au zis Dumnezeu: să se adune apa cé de supt ceriu, întru o adunare, şi să arate uscatul: şi sau făcut aşé; şi sau adunat apa cé de supt ceriu întru adunările sale, şi

[1] Per maggiori ragguagli sui mutamenti introdotti da Filotei nell'edizione della Bibbia di Buzău rinvio a I. Balan, *o. c.*, pp. 189-93.

[2] Il titolo era: *Biblia, adecă Dnezeiasca Scriptură a legii cei vechi şi a cei noao, după orighinalul celor Şeptezeci şi doi de tălcuitori din Alexandria, tipărită ... supt priveghiaré şi binevucântaré Ecselenţiei Sale ... Andrei Baron de Şaguna*, Sibiu, 1856-58.

sau arătat uscatul. Și au numit Dmnezeu uscatul pământ, și adunarea apelor léu numit mări, și au văzut Dmnezeu că iaste bine. Și au zis Dmnezeu să răsară pământul iarbă vérde, caré se samene sămânță după féliu, și după asemănare, și lemn roditoriu care să facă rod, căruia să fie sămânța lui întrînsul după féliu pre pământ, și sau făcut așé. Și au scos pământul iarbă vérde, care samănă sămânță după féliu și după asemănare, și lemn roditoriu, care face rod, a căruia sămânță lui întrînsul după féliu pre pământ, și a văzut Dmnezeu că iaste bine. Și sau făcut séră, și sau făcut diminéță zioa a treia. Și au zis Dmnezeu să se facă luminători întru tăriia ceriului, ca să luminéze pre pământ, și să despartă între zi, și între noapte. Și să fie spre sémne, și spre vremi, și spre zile, și spre ani. Și să fie spre luminare întru tăriia ceriului, ca să luminéze pre pământ, și sau făcut așé. Și au făcut Dmnezeu doi luminători mari, luminătoriul cel mai mare spre stăpâniré zilei, și luminătoriul cel mai mic spre stăpâniré nopții, și stélele. Și iau pus pre ei Dmnezeu întru tăriia ceriului, ca să luminéze pre pământ. Și să stăpânească preste zi, și preste noapte, și să despartă intră lumină, și intră întunérec, și au văzut Dmnezeu că iaste bine. Și sau făcut séră, și sau făcut diminéță, zioa a patra.

sau arătat uscatul. Și au numit Dumnezeu uscatul pământ; și adunările apelor léu numit mări: și au văzut Dumnezeu că este bine. Și au zis Dumnezeu: să răsară pământul iarbă vérde, care să samene sămânță după féliu, și după asemănare, și lemn roditoriu, care să facă rod, căruia să fie sămânța lui întrînsul după féliu pre pământ: și sau făcut așé. Și au scos pământul iarbă vérde, care samănă sămânță după féliu, și după asemănare, și lemn roditoriu, care face rod, a căruia sămânța lui întrînsul după féliu pre pământ: și au văzut Dumnezeu că este bine. Și sau făcut séră, și sau făcut diminéță, zioa a treia. Și au zis Dumnezeu: să se facă luminători întru tăriia ceriului, ca să luminéze pre pământ, și să despartă între zi, și între noapte: și să fie spre sémne, și spre vremi, și spre zile, și spre ani. Și să fie spre luminare întru tăriia cerului, ca să lumineze pre pământ: și sau făcut așé. Și au făcut Dumnezeu doi luminători mari: luminătoriul cel mare spre stăpâniré zilei, și luminătoriul cel mai mic spre stăpâniré nopții, și stélele. Și iau pus pre ei Dumnezeu întru tăriia ceriului, ca să luminéze pre pàmânt. Și să stăpânéscă preste zi, și preste noapte, și să despartă între lumină, și între întunérec: și au văzut Dumnezeu că este bine. Și sau făcut séră, și sau făcut diminéță, zioa a patra.

Dixit vero Deus: Congregentur aquae, quae sub caelo sunt, in locum unum, et appareat arida. Et factum est ita. Et vocavit Deus aridam terram congrationesque aquarum appellavit maria. Et vidit Deus quod esset bonum. Et ait: Germinet terram herbam virentem et facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum, cuius semen in semetipso sit super terram. Et factum est ita. Et protulit terra herbam virentem et facientem semen iuxta genus suum lignumque faciens fructum et habens unum-

quodque sementem secundum speciem suam. Et vidit Deus quod esset bonum. Et factum est vespere et mane, dies tertius. Dixit autem Deus: Fiant luminaria in firmamentum caeli et dividant diem ac noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos, ut luceant in firmamento caeli et illuminent terram. Et factum est ita. Fecitque Deus duo luminaria magna: luminare maius ut praeesset diei, et luminare minus ut praeesset nocti, et stellas. Et posuit eas in firmamento caeli, ut lucerent super terram et praeeseent diei ac nocti et dividerent lucem ac tenebras. Et vidit Deus quod esset bonum. Et factum est vespere et mane, dies quartus.

ISAIA, 53,1-6

Blaj

Dmne cine au crezut auzului nostru, și brațul Dmnului, cui sau discoperit? Vestitam ca un prunc înainté lui, și ca o rădăcină în pământ însetat: nu are chip el, nici mărire, și lam văzut pre el, și nu avé chip, nici frumséțe. Ci chipul lui necinstit, și mai sfârșit decât al fiilor omenești, om ce era întru bătae, și știind răbda duróre, că sau schimbat fața lui, defaimat au fost, și nesocotit. Acesta păcatele noastre le poartă, și pentru noi rabdă durére, și noi am gândit, că dela Dmnezeu iaste el întru durére și în năcaz. Iară el sau rănit pentru păcatele noastre, și au pătimit pentru fărădelegile noastre, certaré înpăcării nostre pre dînsul, și cu rana lui noi toți ném vindecat. Toți ca niște oi am rătăcit, fieşte carele din calé sa sau abătut, și Dmnul lau dat pre el pentru păcatele noastre.

Sibiu

Doamne cine au crezut auzului nostru, și brațul Domnului, cui sau descoperit; Vestitam ca un prunc înainté lui, și ca o rădăcină în pământ însătat, nu are chip el, nici mărire, și lam văzut pre el, și nu avé chip, nici frumséțe. Ci chipul lui necinstit, și mai sfârșit decât al fiilor omenești, om ce era întru bătae, și știind răbda durére că sau schimbat fața lui, defaimat au fost, și nesocotit. Acesta păcatele noastre le poartă, și pentru noi rabdă durére, și noi am gândit, că dela Dmnezeu iaste el întru durére și în năcaz. Iară el sau rănit pentru păcatele noastre, și au pătimit pentru fărădelegile noastre, certaré înpăcării noastre pre dînsul, și cu rana lui noi toți ném vindecat. Toți ca niște oi am rătăcit, fieştecarele din calé sa sau abătut, și Dmnul lau dat pre el pentru păcatele noastre.

Quis credidit auditui nostro? et bracchium Domini cui revelatum est? Et ascendet sicut virgultum coram eo et sicut radix de terra sitienti. Non est species ei neque decor, et vidimus eum, et non erat adspectus, et desideravimus eum; despectum et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem, et quasi absconditus vultus eius et despectus, unde nec reputavimus eum. Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit, et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra, disciplina pacis nostrae super eum, et livore eius

sanati sumus. Omnes nos quasi oves erravimus, unusquisque in viam suam declinavit et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum.

LUCA, II,1-4

Blaj

Fostau, când era el la un loc rugândusă, décă au încetat, zisau unul din ucenicii lui cătră dînsul: Dmne învaţăne să ne rugăm, cum au învăţat şi Ioan pre ucenicii săi. Şi léu zis lor: când vă rugaţi, să ziceţi: Tatăl nostru, carele eşti în ceruri, Sfinţéscăsă numele tău, vie inpărăţiia ta, fie voia ta, precum în ceriu, aşé şi pre pământ. Pâiné noastră cé de toate zilele dănio noao astăzi. Şi ne iartă noao păcatele noastre, precum şi noi ertăm tot celui détoriu noao: şi nu ne duce pre noi în ispită, ci ne izbăvéşte de cel rău.

Sibiu

Fostau, când era el la un loc rugânduse, décă au încetat, zisau unul din învăţăceii lui cătră dînsul: Doamne învaţăne să ne rugăm, cum au învăţat şi Ioan pre învăţăceii săi. Şi léu zis lor: când vă rugaţi, să ziceţi: Tatăl nostru, carele eşti în ceriuri, sfinţéscăse numele tău, vie inpărăţiia ta, fie voia ta, precum în ceriu, aşa şi pre pământ. Pâné noastră cé de toate zilele dănio noao astăzi. Şi ne iartă noao greşelele noastre, precum şi noi ertăm greşiţilor nostrii, şi nu ne duce pre noi în ispită, ci ne izbăvéşte de cel viclén.

Et factum est, cum esset in quodam loco orans, ut cessavit, dixit unus ex discipulis eius ad eum: Domine, doce nos orare, sicut docuit et Ioannes discipulos suos. Et ait illis: Cum oratis dicite: Pater, sanctificetur nomen tuum; adveniat regnum tuum. Panem nostrum cotidianum da nobis hodie et dimitte nobis peccata nostra, siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis, et ne nos inducas in tentationem.

EPISTOLA AGLI EBREI, I,1-4

Blaj

In multe féliuri, şi în multe chipuri de de mult Dmnezeu grăind părinţilor prin proroci, în zilele acéste mai de pre urmă au grăit noao întru Fiiul. Pre carele lau pus moştenitoriu tuturor, prin carele şi vécii au făcut. Carele fiind străluciré măririi, şi chipul statului lui, şi purtând toate cu cuvântul puterii sale, prin sine singur făcând curăţire păcatelor noastre, au şezut dé drépta scaonului mări-

Sibiu

In multe féliuri, şi în multe chipuri de de mult Dumnezeu grăind părinţilor prin proroci, în zilele acéste mai de pre urmă au grăit noao prin Fiiul. Pe carele lau pus moştenitoriu tuturor, prin carele şi vécii au făcut. Carele fiind străluciré măririi, şi chipul ipostasului lui, şi purtând toate cu cuvântul puterii sale, prin sine singur făcând curăţire păcatelor noastre, au şezut dé drépta scaunului măririi întru

rii întru céle înalte. Cu atâta mai bun facândusă decât îngerii, cu cât mai osăbit nume decât dînșii au moștenit.

céle înalte. Cu atâta mai bun făcânduse decât îngerii, cu cât mai osăbit nume decăt dînșii au moștenit.

Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula: qui, cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius portansque omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens sedet a dexteram maiestatis in excelsis; tanto melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit.

Nella Bibbia di Sibiu il metropolita Şaguna non pose alcuna nota, il che rende superiore l'edizione del Clain e quella stessa di Buzău, che dal Clain le ha riportato quasi tutte.

Sulla traduzione dei testi biblici il Şaguna pensa che quando se ne è fatta una buona, non se ne deve far altra, ma solo rinnovarla nell'aspetto esteriore della lingua per renderla aderente a quella parlata nel momento della stampa; riconosce che la lingua del Testamento Nuovo di Bălgrad e della Bibbia di Bucarest rispondeva a questo bisogno, perché « nu e făcută ci luată drept din gura poporului », non era lingua artificiale ma tratta direttamente dalla bocca del popolo, e aggiunge con pensiero limpidamente espresso: « Limba noastră e pom viu, care în toată primăvară se schimbă: ramurile bătrâne şi fără suc se usucă ;şi cad, mladiţe tinere es şi cresc; frunza vestejeşte şi se scutură, dar altă noao îl împodobeşte; toate ale lui se fac şi se prefac, numai trupina remâne totdéuna aceiaşi »; la nostra lingua è come un albero vivo, che ogni primavera fa la muta; i rami vecchi e senza linfa seccano e cadono, i giovani germogli escono e crescono; le foglie appassiscono e cadono, ma altre nuove lo arricchiscono; tutto in lui si fa e si trasforma, solo il tronco rimane sempre quello (¹).

* * *

La Bibbia del Clain è veramente un monumentale lavoro, come l'ha definita uno dei più grandi storici romeni, l'Iorga (²), e fa onore alla scuola cattolica di Blaj; dello stesso parere è lo

(¹) *Predoslavie* alla *Biblia* di Sibiu, pp. VI-VII.

(²) N. IORGA, *Istoria biserici româneşti*, cit., II, p. 213.

scrittore e poeta George Coşbuc, il ben noto dantista romeno, il quale nel 1906 scriveva: « negreşit, Biblia de Blaj e cea mai limpede tradusă şi mai luminată de înţeles, fiindcă, au tradus-o bărbaţi cu înaltă cultură literară, pe lîngă cea teologică », indubbiamente la Bibbia di Blaj è quella più chiaramente tradotta, più istruttiva e comprensibile, essendo stata tradotta da uomini di alta cultura letteraria oltre che teologica (1). Conosciamo già il giudizio esplicitamente espresso dal vescovo di Buzău, Filotei, e implicitamente anche quello del metropolita di Sibiu, Şaguna, che la riprodussero nelle loro edizioni. Si può aggiungere che la Società Biblica Russa, volendo stampare nel secolo scorso una Bibbia per i Romeni ortodossi sudditi dell'Impero moscovita, ripubblicò, in edizione dell'allora Pietroburgo, la Bibbia del Clain ritenendola la migliore, in due tirature del 1819, la prima completa, la seconda solo con il Nuovo Testamento (2). Di una edizione fatta a Smirne parla il Şaguna nella prefazione alla sua edizione (3), ma non ho potuto rintracciare altra notizia; deve essere posteriore al 1830, perché non è citata nella *Bibliografia romînească veche*, che giunge fino a tale anno, e anteriore al 1856, anno della prefazione del Şaguna.

Naturalmente un'opera di tanta mole, così ricca di note, qual'è la Bibbia di Blaj, nonostante tutta l'attenzione e la cura posta dal Clain, non è esente da errori; lui stesso lo ammetteva, come si è già accennato, scrivendo nella prefazione: « Iară, o iubite cucernice cetitoriu, am voit aţi aduce aminte că doară şi acum întru unele locuri ţi se va păré întunecat graiul, ci pentru acéia să nu te sminteşti, nici să te pripeşti a vinovăţi şi a defăima lucrul, că întunecaré aciasta şi dintru aciasta vine, că noi nici pentru mai luminat înţeles nu am vrut dela noi nici măcar un cuvânt cât de mic să băgăm în S. Scriptură, ci néu fost voia ca întru toate să rămână întru curăţenia sa şi întru adevărul său, după cum iaste în cé elinéscă. Aciasta iaste pricina întunecării în unele locuri, că foarte cu anevoie iaste luminat şi cu chiiar înţeles de pre o limbă a tălmăci pre altă limbă nici un cuvânt adăogând, şi ţinând idiotismii limbii ceii dintâiu, că fieşte care limbă are

(1) Il giudizio è pubblicato nell'art. *Cărţi bisericeşti*, nella riv. *Vieaţa literară*, I, 1906, nr. 16, p. 1.

(2) *Bibliografia rom. veche*, III, p. 289.

(3) *Predoslavie* alla *Biblia* di Sibiu, p. XVI.

osibiţi ai săi idiotismi »; nuovamente, caro devoto lettore, ho voluto ricordarti che forse in alcune parti la lingua ti sembrerà oscura, ma, per questo, non turbarti né affrettati a incolpare e a diffamare l'opera, perché questa oscurità proviene dal fatto che noi, neppure per rendere più chiaro il senso, abbiamo voluto introdurre anche una sola parola, sia pur piccola, nella S. Scrittura, ma abbiamo voluto che rimanesse totalmente nella sua purezza e nella sua verità, com'è nel testo greco. Questa è la causa dell'oscurità in qualche luogo, poiché è molto difficile tradurre con intelligenza e facilità di comprensione da una lingua a un'altra, non aggiungendo neppure una parola, mantenendo gli idiotismi della prima lingua, poiché ogni lingua ha i suoi distinti idiotismi (1).

La tendenza a mantenere il tono e il colorito dell'originale è una buona cosa, ma finché essa non impedisca la comprensione della traduzione e dello spirito stesso della lingua. Per fortuna errori del genere la Bibbia del Clain non ne ha molti. Gli ebraismi conservati nella traduzione dei Settanta e nella Volgata hanno talvolta reso meno brillante la traduzione blajana, come in *Esodo*, 6,4, dove (riporto la sola lezione romena) « pământul Hananeilor ... întru care au şi locuit pre dînsul » stilisticamente sarebbe stato meglio tradotto « întru care au şi locuit » lasciando l'ebraica tautologia. Qualche volta sono state copiate errate traduzioni fatte dalla Bibbia di Bucarest e quivi giustificabili per il fatto che i traduttori erano due laici sprovvisti di una sicura scienza teologica: p. es., in *Esodo*, 6,5, « ... et recordatus sum pacti mei », la Bibbia di Bucarest, traduce e Clain riproduce, « mi-am adus aminte de făgăduinţă voastră », mi sono ricordato della vostra promessa, che travisa il testo biblico. Troviamo anche introdotti infelici neologismi lessicali, come il verbo « a corabia » per tradurre l'azione del passar con nave in Siria di S. Paolo, narrato in *Atti*, 18,18, o come la parola « exorţişti » per tradurre il latino « exorcisti » di *Atti*, 19,13, che già il Codice Voroneţean aveva ben tradotto con « descântători » e il Testamento Nuovo di Bălgrad con « fărmăcători ».

Ma, come ho già detto, queste manchevolezze sono in numero molto scarso, e non incrinano il valore dell'opera veramente monumentale, nella quale si trova tutto ciò che si può desiderare

(1) *Bibliografia rom. veche*, II, pp. 381-82.

in una traduzione della Sacra Scrittura: una lingua scorrevole, ancora esente dalle ben note future esagerazioni della scuola latinista transilvana, note piene di erudizione ad esplicazione di passi oscuri, indicazione dei passi paralleli, riassunto iniziale del contenuto dei vari libri e capitoli, riferimenti ai testi originali.

Con piena coscienza del dovere compiuto, alla fine della prefazione bene era detto: « ... tu cucernice cetitoriule ... te foloseşte cu aciastă a noastra ostenélă spre mai mare laude a lui Dmnezeu, şi a sfintei Biserici creştere, şi a sufletului tău mîntuire, că acesta iaste scopul ostenelei mele », tu, fedele lettore, serviti con questo della nostra fatica per la maggior lode di Dio, per l'espansione della santa Chiesa e la salvezza della tua anima, perché questo è lo scopo del mio lavoro [1]. Per questo aveva lavorato l'umile tra i monaci consacrati, « smeritul între ieromonaşi » Samuil Clain.

Mario RUFFINI

[1] *Bibliografia rom. veche*, II, p. 382.

COMMENTARII BREVIORES

Une inscription perdue d'Héliopolis-Baalbek: épigraphie et patristique

Poursuivant, sous la direction du R. P. Cl. Mondésert, la publication des *Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie*, entreprise par les regrettés Pères Louis Jalabert et René Mouterde, j'ai rencontré parmi les inscriptions de Baalbek un texte fort mutilé, dont il paraît toutefois possible d'entrevoir le sens général.

Le texte est connu par la seule copie de l'officier anglais Conder, qui participait à la vaste enquête archéologique du *Palestine Exploration Fund*. L'inscription se trouvait à l'intérieur du sanctuaire de Jupiter héliopolitain, dans une petite chambre aux trois-quarts comblée, derrière l'abside nord de la « basilique de Théodose » (1). C'étaient près de la voûte, et près du sol à l'époque de Conder, cinq lignes misérables de hautes lettres minces, sommairement peintes en rouge sur un enduit blanc très dégradé; le texte était complet à gauche, vers

(1) L'appellation « basilique de Théodose » s'autorise de la notice de Jean MALALAS, *Chronographia*, XIII (ed. Bonn, p. 344), et du *Chronicon Paschale* (ed. Bonn, I, p. 561), mais ne correspond pas aux données architecturales relevées: la basilique installée dans la cour carrée était une basilique à piliers, et l'on sait que les édifices de ce plan ne sont pas antérieurs au Ve siècle. Voir *Baalbek, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen, 1899-1905*, vol. II, 1923, p. 129-143; H. THIERSCH, *Nachr. d. Wiss. zu Göttingen*, 1925, *Zu den Tempeln und zur Basilika von Baalbek*; H. C. BUTLER, *Early Churches in Syria* (Princeton, 1929); G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, III, 1958, p. 179 (sur la date) et H. SEYRIG, *Bull. du musée de Beyrouth*, 16, 1961, p. 120, note 3, et p. 121. — On sait que cette basilique présentait deux états successifs: dans son premier état, les absides se trouvaient à l'Ouest, où elles entaillaient les degrés du temple de Jupiter; dans un second état, la basilique fut « orientée », et son abside principale se trouvait vers le portail d'entrée de la cour carrée.

l'angle sud-ouest de la pièce, et sur la droite restaient quelques traces de lettres effacées.

La forme des lettres date avec certitude l'inscription de l'époque byzantine. Conder a noté que l'*oméga*, angulaire, semblable à notre *W*, présente exactement la même forme que dans une autre inscription, également peinte en lettres rouges sur enduit blanc, visible encore aujourd'hui, avec beaucoup de peine, sur une paroi du « temple rond » de Baalbek; dans ce temple, transformé en église dédiée à sainte Barbe, les chrétiens avaient peint l'acclamation fréquente *ΧΡΙΣΤΟΣ ΤΟΥ-ΤΩ + ΝΙΚΑ* (1).

Voici le texte, tel que Conder le publia, en capitales, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1881, p. 159 (2):

ΠΡΟCΗ
Ν. . . . . Ρ. . . . .Α
ΤΟΝΡΥ. . . . . .ΕΝΛΥΑ. . .
4 *ΡΟCΛΑΜΒΑΝΩΝΦΩCΚΑΙΑΝ*
Υ - - - ΟΥΠΡΟΦΑΙΘΥ. Ο.

Très raisonnablement, Conder n'essaya pas de donner une lecture suivie d'un texte aussi fragmentaire. A la ligne 4, il reconnut les deux mots [π]ϱοσλαμβάνων φῶς.

S'emparant de ces deux termes très suggestifs pour l'imagination, Hayman (3) a proposé des restitutions trop aberrantes pour qu'il vaille la peine d'en reproduire le libellé grec; il aboutissait au sens (?) suivant: « Vers le Soleil, 50 (pas?). Il trouverait sa route, celui qui doute sur son chemin, en prenant une lumière avec lui et en montant sous le Prophaithyron ». Le dernier mot, pur barbarisme inventé à plaisir, termine en beauté une formule qui ravirait d'aise les chercheurs de trésors!

Il semble qu'il faille chercher la solution dans une autre direction. Peut-être sera-t-il intéressant d'expliquer comment nous avons été

(1) A droite et à gauche d'un cercle qui contient la croix, les mots *ΤΟΥΤΩ ΝΙΚΑ* ont été lus par Conder, qui les a publiés en même temps que l'inscription dont nous nous occupons; le mot *ΧΡΙCΤΟC*, au-dessus de la croix, a été lu seulement par R. Mouterde, et cette partie de l'inscription est inédite.

(2) Edition reprise dans *Survey of the Western Palestine, Special Papers*, 1881, p. 136.

(3) Hayman, *Proceedings of the Cambridge philol. Soc. Eastern Term*, 1883, p. 17-18.

engagé sur une autre voie. Nous avions été frappé de la façon dont M. Louis Robert, dans une de ses leçons du Collège de France, avait repris une épigramme grecque de Rome mal interprétée. Là où le premier éditeur [1] recontrait avec étonnement un épithalame « d'un genre plutôt insolite », M. Louis Robert reconnaissait des termes caractéristiques de la langue biblique et chrétienne; et l'interprétation obvie jaillissait du rapprochement avec des textes patristiques: les citations montraient à l'évidence que l'épithalame était une « vénérable inscription chrétienne », qui célébrait le baptême, puis l'eucharistie, et concluait par une doxologie et la mention de la demeure de la charité et de la vérité. L'inscription devait être gravée dans une église ou dans un baptistère [2].

Les deux mots reconnus par Conder évoquent l'idée de l'illumination chrétienne, que l'on recevait au baptême: le baptistère, dans les textes anciens, est souvent appelé *φωτιστήριον*. *Φωτίζειν* est l'équivalent de *βαπτίζειν*; les titres des *Catéchèses baptismales* de saint Jean Chrysostome [3] appellent ceux qui vont être baptisés *οἱ μέλλοντες φωτίζεσθαι*; la *Vie de sainte Mélanie* offre un exemple clair de cette équivalence: l'oncle de la sainte *σὺν Θεῷ ἐφωτίσθη* et la sainte se réjouit *ὅτι ἐβαπτίσθη ὁ θεῖος αὐτῆς* [4]. La *Vie* de la martyre d'Héliopolis, sainte Eudocie, conservée dans le *Synaxaire* de Grottaferrata, considère également ces deux mots comme interchangeables: *βαπτισθεῖσα* est ensuite rendu par *μετὰ τὸ φωτισθῆναι αὐτήν* [5]. Il n'est pas exclu que l'inscription vise aussi un geste concret accompli lors des cérémonies baptismales: la réception du cierge allumé qui, dans les rites du baptême, est depuis l'antiquité le symbole matériel de cette illumination spirituelle. L'épigramme de Rome emploie justement le verbe *δᾳδουχοῦσιν* dans les vers consacrés au baptême, et des porteurs de torche figurent sur les peintures du baptistère de Doura-Europos [6].

(1) L. Moretti, *Bull. Comm.*, 75, 1953-1955 (paru en 1956), p. 74-89, *Iscrizioni greche inedite di Roma*, nº 5.

(2) Cf. J. et L. Robert, *REG*, 1958, *Bull. épigr.*, nº 554.

(3) *Huit catéchèses baptismales inédites* de S. Jean Chrysostome (éd. A. Wenger, *Sources Chrétiennes*, nº 50, 1958), citées par J. et L. Robert, *loc. laud.*

(4) *Vie de sainte Mélanie*, 55 (éd. Gorce, *Sources Chrétiennes*, nº 90, 1962, p. 236).

(5) *Acta Sanctorum*, *Mart.* I, p. 873, § 22.

(6) Sur le « baptistère » de Doura-Europos, voir références *apud* F. W. Deichmann, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. I, 1950,

On peut aller plus loin dans ces rapprochements, et reconnaître deux autres termes habituels du vocabulaire baptismal. A la ligne 3, on peut conjecturer qu'il est d'abord question de la « souillure » du péché, *τὸν ῥύ[πον]* (1), « qui couvre la surface de l'âme », selon l'expression de Diadoque de Photicée (2), *τὸν ἐπιπολάζοντα ῥύπον ἐν τῇ ψυχῇ*, et dont il faut se laver: *ἑτοίμως ἔχω καὶ εὔχομαι*, dit l'oncle de Mélanie (3), *ἀπολούσασθαι τὸν ῥύπον τῶν πολλῶν μοι παραπτωμάτων*. Le mot est utilisé dans un contexte baptismal; dans une page des *Entretiens Spirituels* où il est expressément question du saint baptême, *τοῦ ἁγίου βαπτίσματος*, Diadoque écrit: « le bain de sainteté nous enlève la souillure du péché », *τὸ γὰρ λουτρὸν τῆς ἁγιότητος τὸν μὲν ἐκ τῆς ἁμαρτίας περιαιρεῖ ἐξ ἡμῶν ῥύπον* (4). Chrysostome, dans ses *Catéchèses baptismales*, n'emploie qu'une fois le mot *ῥύπος*, précisément lorsqu'il décrit le rite essentiel du baptême (5), mais deux fois le composé *καταρρυποῦσθαι*: « nous nous dépouillons du vieux vêtement sali par la masse de nos péchés » (6).

L'image du vêtement amène à une seconde restitution pour la ligne 3: la dernière lettre de cette ligne, copiée *alpha* par Conder, pourrait bien être la moitié gauche d'un *mu*, et on lirait le mot *ἔνδυ[μα...]*. S'agirait-il du vieux vêtement qu'il faut dépouiller, ou du vêtement nouveau, « spirituel », « royal » ou « nuptial » que revêtent les nouveaux baptisés. Ces termes reviennent fréquemment dans la bouche de Chrysostome (7). Il ne s'agit pas seulement d'une métaphore, constante

---

s.v. *Baptisterium*, col. 1165; cette chapelle paléochrétienne n'est peut-être pas un baptistère.

(1) Il ne semble pas que l'on puisse restituer une forme participiale du verbe *ῥύομαι*, souvent employé pour signifier le salut, la sauvegarde, la protection qu'apportent aux hommes Dieu ou son Christ: « sauver de la mort », « sauver du mal », « sauver de la colère à venir » (Cf. KASCH, *Theol. Wörterbuch zum neuen Testament*, Bd. VI, p. 1003-1004, s.v. *ῥύομαι*); ainsi que le montre la suite de notre article, cette idée semble ici hors de contexte.

(2) DIADOQUE de Photicée, *Entretiens Spirituels*, LIX (éd. ÉD. DES PLACES, *Sources Chrétiennes*, n° 5 *bis*, 1955, p. 119).

(3) *Vie de sainte Mélanie*, 53, p. 119.

(4) DIADOQUE, *loc. laud.*, LXXVIII, p. 136.

(5) CHRYSOSTOME, *loc. laud.*, *Cat.* V, 26, 8, p. 213. Chrysostome emploie plus souvent le couple paulinien (*Eph.*, 5,27) *σπίλον ἢ ῥυτίδα*.

(6) CHRYSOSTOME, *loc. laud.*, *Cat.* II, 11, 5, p. 139; cf. *Cat.* V, 25, 8, p. 213.

(7) CHRYSOSTOME, *loc. laud.*, voir l'index.

dans les écrits de saint Paul: « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ » [1]. L'expression concerne également des gestes concrets accomplis au cours des cérémonies baptismales: les néophytes étaient d'abord complètement dépouillés de leurs vêtements, et c'est réellement que chaque nouveau baptisé pouvait célébrer le Seigneur par le passage d'Isaïe que cite Chrysostome: « Il m'a revêtu des vêtements de salut, il m'a drapé dans le manteau de la justice » [2].

L'état fragmentaire de l'inscription de Baalbek ne permet pas de pousser plus loin les restitutions. Sans procéder à une investigation systématique dans la littérature patristique — un dépouillement complet serait hors de proportion avec cette misérable inscription —, on a vu combien ces mots de « lumière », de «souillure» et de «vêtement» [3] s'intègrent naturellement dans une même interprétation baptismale.

Ajoutons que l'emplacement où le texte a été trouvé ne s'oppose pas à cette interprétation, et la favorise plutôt: la petite chambre était située vers la basilique, et l'on peut penser que l'inscription appartenait au baptistère ou à ses annexes. Il pourrait se faire cependant que les allusions au baptême visent un épisode important de la vie de quelque saint particulièrement vénéré à Héliopolis [4]: on imaginerait volontiers cette inscription placée dans la chapelle où reposait le corps du saint, peut-être comme légende près d'une fresque qui illustrait la vie exemplaire de ce saint [5]. Mais revenons au texte de notre

[1] *Gal.* 3,27, cité par CHRYSOSTOME, *loc. laud.*, *Cat.* II, 11, 4 suiv., p. 139.

[2] *Isaïe*, 61, 10.

[3] On trouvera références néotestamentaires et parallèles dans W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 5e éd., Berlin 1958, s.v. ἔνδυμα, ῥύπος, φῶς.

[4] Parmi les saints les plus célèbres d'Héliopolis, citons s. Cyrille, diacre, martyrisé sous Julien (THÉODORET, *hist. eccl.*, III, 3 (*PG*, 82, col. 1092-1093) = CASSIODORE, *hist. Tripl.*, VI, 15, 4-5; *Chron. Pasc.* (ed. Bonn, I, p. 546-547); sainte Eudocie, courtisane convertie (*Act. Sanct.*, *Mart.* I, p. 870 suiv.); s. Gelasinus, comédien converti, martyrisé sous Dioclétien (*Chron. Pasc.*, ed. Bonn, I, p. 513) et enterré à Mariammé, κώμη des environs de Baalbek, et non à Mariamin, au Nord-ouest de Homs, πόλις, siège d'un évêché; s. Julien, ancien esclave, moine, ami de s. Ephrem (fragment syriaque de s. Ephrem, traduit par G. VOSSIUS, *Act. Sanct.*, *Jun.* II, p. 174).

[5] Sur les peintures hagiographiques aux premiers siècles de Byzance, voir les *testimonia* allégués en faveur des images à la suite des *Discours pour la défense des Images* de s. Jean DAMASCÈNE, particulièrement les extraits

inscription: il est un mot dont on peut tirer une indication précieuse. Le participe présent [π]ροσλαμβάνων invite à considérer qu'il ne s'agit pas d'un événement singulier passé, mais plutôt d'un fait général qui se répète; l'inscription ne concerne donc pas le baptême d'un saint personnage, mais les cérémonies baptismales qui se déroulaient habituellement en ce lieu. Ce n'est donc pas l'inscription d'un *martyrium*, mais celle d'un baptistère.

Un baptistère existait nécessairement à Héliopolis, siège d'un évêché depuis la première moitié du 4e siècle, si l'on en croit Eusèbe, selon qui Constantin installa, dans cette ville des démons, une église constituée, avec évêque, prêtres et diacres (1). Il est vrai que, selon Eusèbe encore (2) et selon Sozomène (3), Constantin fit construire à Héliopolis la première église chrétienne, en un terrain nécessairement situé en dehors des sanctuaires païens toujours en usage; le baptistère, peut-on penser, devait être joint à cette première cathédrale (4). L'histoire monumentale des premiers siècles chrétiens à Baalbek est trop peu connue: textes byzantins ou arabes mentionnent des édifices que l'on ne peut localiser; les vestiges archéologiques sont pour la plupart insignifiants. Il ne serait pourtant pas téméraire, en l'état actuel de notre documentation, de considérer la basilique du 5e siècle située dans la cour carrée du sanctuaire de Jupiter héliopolitain comme l'église principale, et l'église épiscopale, de Baalbek à cette époque: un baptistère avait donc dû lui être annexé. Il ne semble pas qu'on en ait retrouvé des traces (5); mais sur cette « acropole » utilisée pendant plus d'un millénaire comme citadelle, les installations caracté-

---

des panégyriques de s. Basile (ou attribué à s. Basile) pour s. Barlaam et pour les Quarante martyrs (*PG*, 94, col. 1261 et 1360 et 1361). — Voir A. GRABAR, *La Peinture Byzantine* (Skira), 1953), p. 23-24: martyria et baptistères ont peut-être été décorés de peintures avant les églises proprement dites.

(1) EUSÈBE, *Vita Constantini*, III, 58.

(2) EUSÈBE, *ibid.*

(3) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, V, 10.

(4) On trouvera les principales références littéraires et archéologiques sur les baptistères antiques dans l'article déjà cité (notre n. 6, p. 172) de F. W. DEICHMANN, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. I, 1950, col. 1157-1167 (col. 1165, liste des baptistères paléochrétiens de Syrie et de Palestine).

(5) Il n'en est pas question dans la publication des fouilles allemandes; voir *Baalbek*, II... cité dans notre n. 1, p. 170.

ristiques d'un baptistère ont pu disparaître [1]. Le seul indice que nous ayons maintenant de son existence est l'inscription jadis sauvée par Conder, si les parallèles patristiques ont permis d'en esquisser une interprétation exacte.

Les inscriptions chrétiennes de Baalbek sont trop rares pour que l'on ne souligne pas la valeur de celle-ci. Seule, dans son état pourtant fragmentaire, elle évoque de façon concrète la victoire du christianisme à Héliopolis, malgré la longue résistance des païens [2]. Après bien des persécutions, l'inscription du « temple rond » proclamait que le Christ est vainqueur par sa croix, *Χριστὸς τούτῳ + νικᾷ*; l'inscription de l'« acropole » fait surgir à nos yeux, dans le sanctuaire même des dieux morts, la blanche théorie des nouveaux baptisés qui, dans la nuit pascale, montent de la cuve baptismale en portant en main un cierge allumé.

Jean-Paul REY-COQUAIS

(1) Pour dégager le sanctuaire païen, les Services archéologiques français, en 1932, se sont résolus à déblayer tous les vestiges des installations ultérieures, et toute recherche est désormais interdite sur les constructions chrétiennes de l'« acropole ».

(2) Sur le christianisme à Baalbek, on peut consulter *Baalbek*, II, p. 149-151, et les articles de E. HONIGMANN, *Realencyclopädie*, Suppl. IV, 1924, s.v. *Heliupolis*, col. 718-723, et de O. EISSFELD, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. I, 1950, s. v. *Baalbek*, col. 1114-1117.

Une nouvelle collection éthiopienne d'*Apophthegmata Patrum*

C'est avec une grande reconnaissance envers son auteur, que tous ceux qui s'intéressent à la littérature monastique primitive orientale, accueilleront les deux volumes du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (1) dans lesquels le R. Père Victor Arras a publié en texte ge'ez et en traduction latine un *Paterikon* qu'il a intitulé *Collectio Monastica.*

Les témoins manuscrits de cette *Collectio monastica* ne sont pas nombreux. C'est le *ms. Oriental 764* du British Museum (XVIIe) qui a servi de base à l'édition. Un second texte, le *ms. Cerulli etiopico 220* plus récent encore (XVIIIe), a été également utilisé, mais il n'apporte pas de variantes notables au texte pris comme base.

Ce *Paterikon* se compose de 67 chapitres de longueur très variable, les uns se réduisant à une sentence un peu développée ou à un bref récit, d'autres étant de petits traités sur telle vertu spéciale ou sur les attitudes générales de quiconque s'adonne à la vie monastique. Ceux des traités qui ne sont pas anonymes, se présentent sous les noms de Macaire l'Égyptien, d'Évagre, de Daniel de Scété, d'Ephrem, de Moïse de Scété, d'Amon, ou de Jean Chrysostome. Il est d'ailleurs possible de reconnaître sous ces attributions, l'un ou l'autre des traités que l'on trouve en d'autres lieux sous le nom de Nil ou de l'abbé Isaïe (2). L'*Histoire Lausiaque* est aussi représentée par quelques histoires édifiantes.

(1) VICTOR ARRAS, *Collectio Monastica* (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, voll. 238 et 239, *Scriptores Aethiopici*, tomm. 45 et 46), Louvain 1963.

(2) On pourra comparer le texte des chapitres 23 (= Ephrem) et 24 (= anonyme) avec le texte arabe récemment publié: J.-M. SAUGET, *La double recension arabe des* Préceptes aux novices *de l'abbé Isaïe de Scété*, in *Mélanges Eugène Tisserant* vol. III (= *Studi e Testi* 233), Città del Vaticano 1964, pp. 299-356.

Entre ces traités viennent s'intercaler diverses collections réduites d'Apophthegmes. Si le R. Père Arras a pu retrouver, à quelques rares exceptions près, dans les collections déjà éditées, toutes les pièces qui composent les chapitres 15-16, 28, et 35-39, il en va tout autrement pour les 166 apophthegmes qui constituent les chapitres 13 et 14. C'est cet ensemble qui apporte le plus d'éléments nouveaux. En effet, sur ces 166 pièces, 22 seulement ont pu être repérées dans les collections connues. Ce faible pourcentage pourrait peut-être s'élever légèrement par suite d'une comparaison plus serrée avec la *Collection anonyme* grecque, inédite encore en tant que telle. A titre d'exemple, la pièce: *chap.* 13, *n.* 29, a comme correspondant dans la *Collection Anonyme* grecque le numéro Nau (Guy) 518 (1).

L'intérêt de ces deux chapitres 13 et 14 réside dans cette masse de pièces nouvelles qu'ils révèlent. Parmi celles-ci un peu plus de cent sont nominatives. Un bon nombre se présentent sous des noms de *vieillards* déjà connus, et cette constation est à noter pour situer l'origine première et les sources de cette Collection éthiopienne. C'est ainsi que le dossier de Poemen s'enrichit encore de 33 pièces nouvelles. Il y a aussi Moïse, Macaire, Théodore de Phermé, Paphnuce, Agathon, pour ne citer que les moines célèbres; on pourrait allonger cette liste, restant admis, évidemment, qu'homonymie ne signifie pas forcément identité! On serait tenté encore de rapprocher le *Mihos ex Baliḥaw* (écrit aussi *Balihaw*) du *Μιὼς ὁ τοῦ Βαλέου* (2) de la *Collection alphabétique* grecque, de même que le *Sisey* (ou Siseyes, Sisoy) du *Σισώης* (3) de la même collection, ou encore le *Nesteros* (ou Nasteron) de l'un ou l'autre des *Νισθερώος* (4), (et d'autres exemples pourraient encore être donnés). Quant à Joseph de Qilyā, Jean de Qilqeyā, Amon de Qilyā (ou Qilqiyā), on imaginerait volontiers voir en ces trois person-

(1) J.-Cl. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des* Apophthegmata Patrum (= *Subsidia Hagiographica,* 36), Bruxelles 1962, p. 68. J'ai vérifié l'identité de cette pièce *chap. 13, n. 29* avec le texte grec du *Nau 518* tel qu'il se trouve également dans *Vatican. grec 1599,* fol. 214r. Mais alors que l'éthiopien met en jeu Poemen qui raconte un souvenir du temps de son séjour auprès de l'abbas Anṣokis, en grec, c'est à Antoine que ce récit est attribué, et il rapporte un épisode arrivé chez l'abbas Arphat! Paul Evergetinos qui dans sa *Synagôgê* reproduit cette pièce, a laissé tomber les deux noms propres, cf. *Συναγωγή,* 8e éd., tome III, Athènes 1964, *ὑπόθ. ΚΘ', Γ',* p. 346.

(2) Cf. *Apophthegmata Patrum,* in *PG* 65, col. 301.

(3) *Ibid.,* col. 391.

(4) *Ibid.,* col. 305.

nages des habitants des *Cellules* (*Κελλία*) (¹). Ne faut-il pas non plus reconnaître *Δίολκον* (²) bien connu, dans le nom de l'abbas Soy de Diyoliqon?

Parmi les personnages nouveaux, il faut faire une place spéciale à l'abbas Qoranis du mont Panāhon, qui revient au moins dans sept pièces. S'agit-il ici du mont Pamaho (ⲡⲁⲙⲁϩⲟ) mentionné dans la vie du patriarche Isaac? (³) C'est possible puisqu'on voit Isaac aller s'y réfugier lorsqu'il est contraint de quitter Scété. Mentionnons encore Angēlē, Semȳa, Aklil, Kāmi, Nedbēw, Soy et Besoy (⁴).

Ces quelques indications, volontairement incompletes, font cependant apparaître tous les renseignements pleins d'intérêt que ces deux chapitres d'apophthegmes apporteront également à ceux qui étudient la prosopographie monastique (⁵) ou la géographie de l'Égypte chrétienne, même si souvent les noms de personnes et de lieux ont revêtu une forme nouvelle. Qui s'étonnera en effet des déformations phonétiques ou orthographiques des noms propres, en pensant aux intermédiaires divers qui ont pu exister entre le texte éthiopien actuel et l'original primitif. D'où proviennent en effet ces deux chapitres 13 et 14? Le choix a-t-il opéré par le rédacteur de la présente collection, la forme actuelle est-elle tout simplement la traduction en geʿez d'une collection déjà existente dans une autre langue? À celles-ci et aux autres questions touchant l'origine et la forme actuelle de ces chapitres, et de l'ensemble de la *Collectio monastica*, il est prématuré de vouloir répondre.

Laissant transparaître son opinion à propos d'une dépendance par rapport à l'arabe de sa Collection, le R. P. Arras avoue dans la brève introduction, n'avoir pas cependant trouvé en cette langue de manus-

(¹) C'est d'ailleurs cette interprétation que suppose le R. Père Arras dans l'*Index geographicus*, *op. cit.*, vol. 239, p. 199. Sur la localisation des *Cellules*, cf. A. Guillaumont, Le site des « Cellia » (Basse Égypte), in *Revue archéologique* II (1964), pp. 43-50.

(²) Cf. E. Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris 1893, p. 127; voir aussi J.-Cl. Guy, *op. cit.*, pp. 66 (Nau 459), 72 (Nau 614).

(³) Cf. E. Amélineau, *op. cit.*, p. 297.

(⁴) Un certain nombre de ces noms semblent devoir se rattacher à un original copte plutôt que grec.

(⁵) Cf. J.-Cl. Guy, *Le Centre Monastique de Scété dans la littérature du Vᵉ siècle*, in *Orientalia Christiana Periodica*, XXX (1964), pp. 129-147.

crit d'un contenu identique ou au moins semblable à celui du *Ms. Oriental 764* du British Museum.

En faveur d'une parenté entre les chapitres 13 et 14 de la collection éthiopienne et quelque collection arabe, le manuscrit *Vatican arabe 460* (1) apporte un témoignage d'une importance non négligeable.

Le tableau qui suit, montre la correspondance qui existe entre les pièces éthiopiennes et celles du manuscrit de la Bibliothèque Vaticane. Comme ce dernier manuscrit n'a pas encore été décrit en détail en aucun catalogue ou quelque autre publication, force est de désigner les apophthegmes arabes par le *folio* dans lequel ils se trouvent, sans aucune autre numérotation. Le chiffre indiqué entre parenthèses ( ), indique la place occupée dans le *folio* par la pièce en question.

Collection éthiopienne	Vatican arabe 460	Collection éthiopienne	Vatican arabe 460
chap. 13, 19a	fol. 87r (3)	chap. 14, 3	fol. 83v (2)
» 28	» 78v (3)	» 5	» 87rv
» 38	» 79r (2)	» 8	» 87v (1)
» 40	» 93v (4)	» 9	» 87v (2)
» 43	» 96r (4)	» 15	» 79r (3)
» 47	» 93v (5)	» 18	» 79r (4)
» 54	» 93v (6)	» 19	» 79r (5)
» 59	» 78v (4)	» 38	» 78v (2)
» 60	» 78v–79r		
» 65	» 93v (7)		
» 67	» 93v–94r	chap. 39, 30a	fol. 81r (4)
» 68b	» 94r (1)		
» 69	» 94r (2)		
» 73	» 79r (1)		
» 76	» 94r (3)		

Ce sont donc 23 pièces communes avec le *Vatican arabe 460* que possèdent le chapitres 13 et 14 de la Collection éthiopienne; on peut y ajouter une 24e, prise au chapitre 39. Nombre restreint sans doute,

(1) *Paterikon* qui remonte vraissemblablement au XIIIe siècle, plutôt qu'au XVe comme on peut lire dans la brève notice consacrée à ce manuscrit dans A. Mai, *Catalogus codicum Bibliothecae Vaticanae arabicorum...*, Rome 1831, p. 522. Cette collection est d'un type très semblable à celle décrite brièvement par G. Graf, *Arabische Apophthegmensammlung*, in *Oriens Christianus*, N. S. V (1915), pp. 314-318.

étant donné que le manuscrit de la Bibliothèque Vaticane renferme plus de 700 pièces. Néanmoins il est intéressant de noter que dans ce dernier, les apophthegmes qui se retrouvent dans la Collection éthiopienne sont bien localisés: ils se trouvent groupés dans les ff. 78-79, 81, 83, 87, 93-94 et 96. Ce n'est donc pas une simple coïncidence, s'il ne s'agit pas d'une relation de dépendance directe entre les deux témoins. Et il faudra également tenir compte de cette relation quand il s'agira d'étudier les sources du *Vatican arabe 460*.

Il n'entre pas dans les limites restreintes de ces notes d'examiner le rapport textuel des pièces correspondantes éthiopiennes et arabes ([1]). A propos cependant de deux apophthegmes dont le texte parait corrompu ou lacuneux au R. Père Arras, qu'il soit permis d'apporter le témoignage de l'arabe, qui certainement présente un sens plus clair.

1) Ethiopien **13**,47 = Vat. ar. 460, fol. 93^{v} (5): قال انبا يوسف: نحن معشر اخوة هذا الزمان ناكل [و نشرب] و ننيح الجسد. من اجل هذا لا ننموا مثل ابايِنا [لا نهم] كانوا يبغضوا جميع نيامات الجسد و [يـ]حبوا جميع الضيقات من اجل الله. [و] من اجل هذا اقتربوا الى الله الحى.

A dit abbas Ioseph: Nous, l'ensemble des frères de ce temps, nous mangeons [et nous buvons] et nous amollissons le corps; à cause de cela nous ne progressons pas comme nos pères, [car eux] ils haïssaient toutes les douceurs du corps et ils affectionnaient toutes les mortification à cause de Dieu. [Et] à cause de cela, il s'approchèrent du Dieu vivant ([2]).

2) Ethiopien **14**,8 = Var. ar. 460, fol. 87^{v} (1): اخ سال سيخ من اجل الجسد. قال له الشيخ: جميع الوحوش والبهايم والدواب وكل شيا اذا اكترمته اكرمك. فاما جسد الانسان فانك اذا احسنت اليه اسا اليك هو عوض من امسناتك اليه.

([1]) Il convient de noter toutefois que de part et d'autre les apophthegmes se présentent identiquement anonymes ou attribués au même *vieillard*, sauf dans le cas de: éthiop. 13,65, 76 et 14, 3 où les correspondants arabes sont anonymes; ainsi que de éthiop. 13,68b (= Nedbew) où l'arabe est attribué à Būlāh as-sādiğ (= le simple), et de éthiop. 14,19 (= Aklil) correspondant à بلا (= Bulā) en arabe.

([2]) Voir la traduction latine de la pièce éthiopienne in V. ARRAS, *op. cit.*, vol. 239, p. 71.

Un frère interrogea un vieillard à propos du corps. Lui dit le vieillard: tous les animaux sauvages, les bêtes, et [même] les loups, et toute chose, (1) si tu les honores, ils t'honorent; mais quant au corps de l'homme si tu le traites bien, lui il te maltraite en retour de tes bienfaits envers lui (2).

Et c'est encore l'arabe qui vient donner raison au R. P. Arras, quand, dans la traduction du chap. **13**, n. 10 (pièce attribuée à Poemen): *Praestantior est canis vivus leoni mortui*, à la fin de l'explication de cette sentence, et devant le texte qui continue, le Père Arras ajoute en note: Hic forsitan incipit novum apophthegma. Toute la fin de la pièce: *Si homo Dominum diligit...*, est manifestement sans relation avec ce qui précède, et de fait il s'agit d'un extrait du bref traité ascétique d'Etienne le Thébain (3), encore inédit en grec (4).

Pour en terminer avec cette énumération des points de contact de la Collection éthiopienne avec l'arabe, signalons enfin que le chapitre 29, constitué par un fragment: *quoad silentium*, attribué à *Joannis patriarcha Constantinopolis*, se retrouve dans le *Vatican arabe 460*, fol. 95^{rv}, sous le nom de Jean Chrysostome (5).

Puisse le R. Père Arras publier encore de nombreux textes de la littérature ge'ez qui se révèle, une fois de plus, très éclairante pour l'histoire de la tradition chrétienne orientale!

Joseph-Marie SAUGET

Bibliothèque Vaticane.

(1) Cette énumération se ressent dans le texte arabe d'une traduction peut être peu clairement comprise.

(2) Voir la traduction latine de la pièce éthiopienne, *ibid.*, p. 81.

(3) Sur ce personnage peu connu, cf. J. DARROUZÈS, art. *Etienne le Thébain*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, Paris 1961, coll. 1515-1526.

(4) Sur la traduction arabe de ce traité, cf. J.-M. SAUGET, *Une version arabe du « Sermon ascétique » d'Etienne le Thébain*, in *Le Muséon* LXXVII (1964), pp. 367-406. Le passage dont le correspondant se trouve ici en éthiopien: ... وان احد حب الله, occupe dans le manuscrit *Vatican arabe 71* (daté de 885), les lignes 11-17 du fol. 231^r. Un autre extrait (anonyme) du même traité se trouve dans la série des apophthegmes du *Vatican arabe 460*, fol. 144^r (2).

(5) Il commence: قال فم الذهب: انا اخبركم يا احباى عن السكوت انه نمو (sic) عظيم للانسان. A dit Jean Chrysostome: je vous dirai, ô mes bien aimés à propos du silence qu'il est un progrès énorme pour l'homme. Ce fragment n'a pas été identifié.

Su una sintesi storica del monachesimo italo-bizantino prenormanno (*)

Nell'Italia meridionale (precisamente nelle Puglie, nella Campania, nella Basilicata e, sopratutto, nella Calabria) e in Sicilia non sono pochi né piccoli i segni superstiti della civiltà bizantina. È notorio che la presenza lunga ed efficace di Bisanzio in tali territori è testimoniata da monumenti d'arte, da sopravvivenze linguistiche, da costumi popolari, da tradizioni religiose e, perfino, da caratteristici atteggiamenti spirituali.

È notorio anche che, da lungo tempo, la storiografia cerca di stabilire la genesi, la natura e la portata storica di questo fenomeno, forse non senza riscontri nella storia di altri territori periferici dell'impero bizantino. Uno dei motivi di maggior interesse in tale studio è il fatto di poter osservare il comportamento di due o più forme di cultura, che sono costrette a coesistere sulla stessa area ora mantenendo rapporti di buon vicinato ora lottandosi spietatamente.

Negli ultimi decenni le ricerche sul « bizantinismo » dell'Italia meridionale e della Sicilia si sono moltiplicate. Uno dei risultati più notevoli è l'accertamento, sempre più documentato, dell'importanza centrale avuta in tale fenomeno dal monachesimo bizantino, il quale non solo fu espressione della religiosità bizantina, ma anche forza portante di tanti di quei valori essenziali che noi sogliamo includere nel termine piuttosto vago di « bizantinismo ». Per intenderci, intanto, sarà bene rilevare fin dall'inizio che per monachesimo italo-bizantino o italo-greco noi col Borsari intendiamo quella istituzione religiosa che attuò, per circa dieci secoli (VI-XV), in Sicilia e nell'Italia meridionale, le « forme di vita monastica ispirate ad ideali ascetici propri della cultura e della religiosità bizantina » (p. 7).

Gli studi recenti sul monachesimo italo-bizantino sono ancora, in certo senso, all'inizio del processo di ricostruzione storica. In gran-

(*) Silvano Borsari, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne* (= Istituto Italiano per gli Studi Storici, 14). Napoli 1963, in-8°, pp. 152, L. 1500.

dissima maggioranza sono consacrati a ricerche particolari su questo o quel monastero, su questo o quel personaggio monastico; oppure sono dedicati allo scavo storico-filologico dei monumenti artistici (piuttosto rari e di scarso valore) e dei documenti diplomatici, agiografici, innografici, ecc. Le opere di sintesi organica ed esauriente mancano del tutto o scarseggiano — salvo che, oltre ai volumi di M. Scaduto sul monachesimo bizantino dei secoli XI-XIV in Sicilia e di F. Russo su alcune diocesi di Calabria, non si vogliano contare anche tante pagine classiche, ma ormai spesso superate, dedicate al nostro tema da storici come l'Amari, il Batiffol, lo Chalandon, il Gay, il Kehr, il Lanzoni, il Raschella, il White e via dicendo. Tale situazione rende questo volume del Borsari più prezioso e benemerito. Egli infatti, per quanto ci consta, è il primo che tenti con questo suo lavoro di raccogliere e di sistemare in un tutto organico i dati scientifici relativi al monachesimo bizantino della Sicilia e dell'Italia meridionale nei secoli anteriori alla conquista normanna (ss. VI-XI). Inutile sottolineare che tale merito è accresciuto dalle difficoltà che l'A. ha dovuto affrontare nella rielaborazione sistematica di un materiale storico frammentario, per certi periodi troppo scarso, e quasi sempre di ardua lettura e interpretazione.

Il Borsari è riuscito a dominare in qualche modo la massa dei dati disponibili considerandoli sotto cinque aspetti, corrispondenti, grosso modo, a cinque dei problemi (o gruppi di problemi) più importanti nella storia del monachesimo italo-greco.

Primo: quali furono i fattori che condussero alla « bizantinizzazione » della Sicilia e di certe zone dell'Italia meridionale, in modo da creare i presupposti culturali ed etnici necessari per spiegare l'affermazione vittoriosa del monachesimo bizantino in territori politicamente soggetti a Bisanzio, ma etnicamente romanizzati e religiosamente sottoposti alla giurisdizione del vicino Pontefice di Roma? L'A. scarta la spiegazione fondata sulla nota ipotesi della « grande emigrazione », secondo cui delle grandi folle di monaci o di popolazioni sarebbero venute in Sicilia e nel Sud-Italia o dall'Oriente, e nei secoli VII-VIII, per sfuggire le persecuzioni provocate dal monotelismo e dall'iconoclasmo (Lenormant, Batiffol, Vaccari, White, Korolevskij), oppure dalla penisola dei Balcani, e nel tardo secolo VI, per fuggire gli orrori delle invasioni avare (Charanis). Secondo lui, i documenti su cui si fonda l'ipotesi che tali supposte immigrazioni « avrebbero trasformato il carattere originariamente latino delle po-

polazioni indigene » (p. 9) non permettono tali illazioni. Il fenomeno della « bizantinizzazione » non dipenderebbe né da una trasformazione etnica dovuta a immigrazioni esterne e neppure allo sviluppo meccanico « di uno stato di cose preesistente alla conquista giustinianea » (p. 12). Esso sarebbe « un evento nuovo », a cui avrebbero contribuito tanto « la situazione di fatto anteriore alla conquista » quanto « l'opera, più o meno cosciente, con cui l'Impero e la Chiesa di Costantinopoli cercarono di conquistare gli spiriti delle popolazioni di queste provincie, amalgamandole con il resto dell'Impero » (p. 13).

Purtroppo la scarsezza delle fonti non permette al Borsari di documentare in modo esauriente e persuasivo le due premesse su cui poggia la sua spiegazione. Ma l'analisi delle fonti epigrafiche, agiografiche e letterarie finora disponibili per i secoli IV-VII induce a pensare che in tale periodo la romanizzazione della Sicilia e della Calabria meridionale e costiera fosse limitata soltanto allo strato più elevato della popolazione: basti rilevare che in Sicilia il 90% delle iscrizioni sepolcrali cristiane di quell'epoca sono in greco e non in latino (pp. 13-22).

Secondo: come sorse e si diffuse il monachesimo bizantino in Sicilia e nell'Italia meridionale? È certo che prima dello sbarco dei Bizantini (535) in Sicilia già esistevano monaci e monasteri (pp. 23-24). La loro origine sembra che abbia beneficiato di influssi tanto latini che orientali: passaggio per Pachino di S. Ilarione nel 363 ed arrivo di molti monaci, provenienti dall'Italia invasa dai Visigoti di Alarico, al principio del secolo V. Per la seconda metà del secolo VI l'epistolario di S. Gregorio Magno ricorda non meno di 22 monasteri, 3 xenodochii e 3 oratorî in Sicilia e 4 monasteri in Calabria. Tali notizie lasciano indovinare la grande diffusione dell'istituzione monastica in tali regioni. Ma questo monachesimo si ricollega tutto a quello latino, come farebbero supporre gli interventi autoritari di S. Gregorio Magno in quelli accennati dalle sue lettere, o a quello orientale? Difficile rispondere. Fatto sta che già nel secolo IX (dei secoli VII-VIII sappiamo poco o nulla) la Sicilia, la Calabria, la Basilicata e certe zone delle Puglie e, forse della Campania, ci si presentano popolate di monaci, monasteri, chiese, cripte eremitiche, oratorî bizantini. L'invasione araba della Sicilia e le conseguenti scorrerie saracene nelle coste calabre determinano una forte emigrazione di monaci siculo-bizantini verso il meridione della Penisola e dalle zone costiere

verso gli altipiani e le valli dell'interno della Calabria. Le fonti agiografiche e diplomatiche provano questo fatto con grande chiarezza e ricchezza di dati (pp. 32-76).

Terzo: quale fu il clima culturale in cui visse questo monachesimo italo-bizantino? L'insufficienza delle fonti e le distruzioni subìte dalle raccolte di codici dei monasteri non permettono una risposta sicura. Ma da certe notizie agiografiche e da qualche catalogo superstite (sia pure di epoca più recente) di codici appartenenti a monasteri si ricava che la cultura dei monaci italo-bizantini si fondava sopratutto sulla Scrittura (letta specialmente negli estratti riprodotti dai testi liturgici) e sugli scrittori ecclesiastici, e che nondimeno non era « estranea ad essi la conoscenza degli autori profani, anche dei classici » (p. 79).

Quarto: quale fu l'ideale religioso che animò queste folle di monaci? Il Borsari mette in evidenza con rara chiarezza di idee e precisione di linguaggio, sopratutto mediante il richiamo di vari esempi di santi monaci, che tale ideale si identifica in sostanza con quello dei maestri del monachesimo cristiano in genere ed orientale, in particolare, risente però specialmente l'influsso di S. Giovanni Climaco. Questo ideale monastico ha due caratteristiche: 1) un *rigido ascetismo*, considerato come metodo indispensabile per giungere al dominio completo (o « liberazione ») delle passioni cattive (pp. 89-92); 2) *solitudine rigorosa* e, quindi, fuga appassionata del « mondo », considerata come « madre di tutte le virtù (pp. 93-94).

Quinto: qual'è infine l'organizzazione datasi dal monachesimo bizantino in Sicilia e nell'Italia meridionale? Questo quesito è tanto più interessante in quanto il monachesimo bizantino non aveva regolamenti rigidi e uniformi per tutti i monasteri o per determinati gruppi di essi. Ognuno poteva crearsi la sua regola, almeno fino a un certo segno.

Il Borsari osserva che in Sicilia e in Italia, come in Oriente, ci imbattiamo in tutte le tre forme distinte di vita monastica: dell'eremo, del cenobio e della laura; e che, in genere, un monaco non passa alla vita eremitica o anacoretica senza prima essersi esercitato sufficientemente nella virtù in un cenobio (pp. 94-96). Non possediamo nessun libro di regole (*τυπικόν*) di monasteri prenormanni; tuttavia vari indizi lasciano supporre un notevole influsso studitano su di essi

(p. 97). A volte l'igúmeno (detto *catigúmeno*, se è diacono o sacerdote) è lo stesso fondatore del monastero; spesso egli medesimo elegge il suo successore nell'igumenato, salvo che tale elezione non sia riservata al fondatore del monastero e ai suoi eredi (un elemento del *κτητορικὸν δίκαιον* [pp. 97 s.; cfr. pp. 103-105]). Anche nel monachesimo italo-bizantino si incontrano case monastiche dipendenti (*μετόχια*) da un monastero principale (*μονή*) e qualche caso di « congregazione » di vari monasteri sotto la direzione di un igúmeno/archimandrita (pp. 99-101). Vi si trovano anche monasteri « patriarcali », cioè col privilegio d'essere sottratti alla giurisdizione dell'Ordinario del luogo, e monasteri « imperiali », ossia sottratti all'autorità civile locale e parzialmente o totalmente esenti dai carichi fiscali (pp. 101 s.). Non vi manca neppure l'istituzione tipica del monachesimo bizantino, detta *χαριστική*: la concessione per un tempo più o meno lungo e soltanto personale o anche ereditaria, da parte di un vescovo, del patriarca o dell'imperatore, di un monastero ad un laico (*χαριστικάριος*) affinché ne dirigesse gli affari temporali assumendosi « l'obbligo di provvedere al mantenimento dei monaci, alle spese del culto, ed in genere a tutto ciò che fosse necessario alla vita del monastero » (p. 104).

Ebbero i monasteri italo-bizantini il diritto di possedere delle terre? Senza dubbio. Ma, come risulta da molti documenti (pp. 105-107), i loro possessi fondiari non erano « particolarmente estesi » (p. 107), e la loro attività economica fu molto ristretta e senza nessun « peso determinante, o anche notevole, nella vita economica del paese » (p. 108).

Non è privo di interesse osservare che, se i monaci italo-bizantini emigravano in territori con popolazione latino/longobarda (ad es. nel principato di Salerno), si adattavano senz'altro alle istituzioni e alle consuetudini giuridiche locali (pp. 109-111).

Le ultime dieci pagine sono riservate dall'A. ad una serie di osservazioni su un gruppo di problemi piuttosto spinosi: i rapporti fra il monachesimo italo-bizantino col monachesimo latino e col Papato. Nonostante il numero notevole delle fonti edite ed illustrate da studiosi come E. Caspar, F. Halkin, G. Giovanelli, B. Leib, O. Heiming, G. Schirò, L. R. Ménager, ecc., la questione non è stata ancora affrontata sistematicamente e sotto tutti i punti di vista. Forse è per tale motivo che il Borsari si limita a registrare brevemente alcuni fatti tra i più importanti.

Il monachesimo italo-bizantino ebbe coscienza « di appartenere a un mondo religioso e culturale diverso » da quello latino. Ciò è pro-

vato ad es. dalla famosa *Vita* di S. Nilo di Rossano, il quale ebbe rapporti amichevoli coi Benedettini di Montecassino, ma non si lasciò influenzare per nulla in fatto di concezioni religiose, come prova la sua difesa delle tradizioni orientali riguardo all'astinenza perpetua dei monaci dal mangiar carne e al rifiuto di praticare il digiuno del sabato (pp. 113-115).

La conquista normanna dell'Italia meridionale e della Sicilia sconvolse il monachesimo italo-bizantino, ma, mentre esso in Calabria ed in Sicilia resistette al nuovo urto e, anzi, acquistò, in un primo momento, nuovo slancio « perché rispondeva ad una profonda esigenza religiosa delle popolazioni », nei territori latini delle sue estreme propaggini settentrionali venne travolto (pp. 115-116). Quando poi a tale fattore politico si aggiunse anche quello ecclesiastico dello scisma di Cerulario (1054), il monachesimo italo-bizantino fu lentamente tagliato fuori dai centri culturali d'Oriente, e gli effetti di tale isolamento furono fatali (pp. 116-119).

Vari documenti testimoniano che fra i monaci e gli ecclesiastici italo-bizantini era diffuso un « sentimento d'ostilità nei confronti della chiesa romana », il quale, durante le polemiche accese dal Cerulario e per molto tempo ancora, ebbe modo di manifestarsi; ma andò « affievolendosi sempre più, sino a scomparire del tutto » (p. 120).

Alle pagine del testo segue un'Appendice che contiene: una densa nota intorno alle « fonti agiografiche sul monachesimo bizantino » (pp. 122-127); alcuni brani organicamente disposti e collegati della *Vita di S. Nicodemo* [*di Sicrò*], ancora inedita [1] e conservataci nel manoscritto Messan. gr. 30 ff. 245v-250v (pp. 127-131); infine due documenti inediti dell'archivio della Badia di Cava (arca XIV, n. 15 e 78) risalenti al 1084 e al 1087 e contenenti rispettivamente una donazione di terre al monastero bizantino di Gallucanta (Vietri) e una donazione di un sesto della chiesa di tale monastero al monastero della SS. Trinità di Cava (pp. 131-133).

Se questa Appendice dà un'ennesima prova dell'impegno dell'A. a risolvere tanti problemi ricorrendo ai documenti di prima mano, i due indici degli « scritti e degli autori citati » e dei « nomi di persona e di luogo » provano la sua volontà di rendere il suo volume più maneggevole agli studiosi.

[1] Salvo qualche brano pubblicato da G. Rossi-Taibbi in *Vita di Sant'Elia il Giovane*, Palermo 1962, pp. 191-193.

* * *

Nelle pagine precedenti non abbiamo fatto mistero del nostro apprezzamento complessivamente positivo di questo libro. Oltre ai pregi di contenuto, già rilevati, ci piace mettere in risalto il distacco imparziale dell'A. nel giudicare uomini e cose, e la limpida sobrietà di stile di cui egli dà prova in ogni pagina.

Tuttavia ci sembra opportuno accennare a qualche riserva.

Come dicevamo più sopra, il Borsari ha compiuto un tentativo molto coraggioso, allo stato attuale delle ricerche: ricostruire scientificamente la storia complessiva del monachesimo italo-bizantino prenormanno. Ora, per quanto grati gli si debba essere per questa impresa, a lettura finita si prova l'impressione che la sua opera, malgrado la coscienziosità metodologica e la ricchezza notevolissima delle fonti e degli studi messi a profitto, sia più un abbozzo che un lavoro compiuto.

C'è tutta una serie di prospettive storiche e di problemi che il Borsari o sfiora appena o ignora del tutto. E, nondimeno, si tratta di prospettive e problemi quanto mai pertinenti al suo tema. Diamo qualche esempio. Quali rapporti teologici, liturgici, istituzionali, ecc., intercorsero fra il monachesimo italo-bizantino premusulmano e il monachesimo egiziano, siriaco, cappadoce, costantinopolitano ed atonita? Quale fu il comportamento religioso e politico dei monaci in Sicilia e in Calabria quando scoppiarono le polemiche e le persecuzioni iconoclastiche, e, sopratutto, quando Leone III isaurico sottrasse arbitrariamente la Sicilia e la Calabria alla giurisdizione ecclesiastica del Papa per sottometterle a quella del patriarca di Costantinopoli? [1]. Quale fu infine l'attività apostolica e caritativa svolta dai monaci italo-bizantini fra le popolazioni con cui venivano spesso a contatto, malgrado la loro tendenza a «fuggire il mondo»? Per conto nostro pensiamo che anche a loro potrebbero applicarsi certi criteri di ri-

[1] Cfr. a proposito V. GRUMEL, *L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople*, in «Recherches de Science religieuse», 40 (1952) 191 ss.; M. V. ANASTOS, *The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732-33*, in *Silloge Bizantina in onore di S. G. Mercati*, Roma 1957, pp. 14 ss.

cerca « sociologica » già applicati recentemente al monachesimo bizantino in genere [1].

Riteniamo che sarebbe stato proficuo ai fini scientifici perseguiti dal Borsari servirsi di qualche opera che non troviamo da lui neppure citata [2].

Nel trattare il problema della « bizantinizzazione » della Sicilia, secondo noi sarebbe stato indispensabile tener conto di LANCIA DI BROLO, D. G., *Storia della Chiesa in Sicilia*, 2 voll., Palermo 1884; mentre avrebbe meritato più attenzione il testo e l'apparato critico dell'ormai classico volume di B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica. IV: Barbari e Bizantini*, Roma-Napoli-Città di Castello 1949 [3]; infine la citazione dell'articolo del CHARANIS di p. 11 andava integrata con il confronto di uno studio molto più recente dello stesso Autore su un tema analogo o, parzialmente, identico [4].

Terminiamo con un rilievo che è anche un desiderio: avremmo gradito molto in questo libro una carta geo-topografica con l'indicazione di tutte le località in cui consta storicamente che ci fossero monasteri o insediamenti di monaci italo-bizantini. Pensiamo a qualcosa di analogo alla carta messa in fondo al volume da G. ROSSI TAIBBI nella sua edizione, già citata, della *Vita di Sant'Elia il Giovane.*

CARMELO CAPIZZI S. J.

(1) Vedi D. SAVRAMIS, *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*, Köln 1962.

(2) Ad es.: P. RODOTÀ, *Dell'origine, progresso, e stato presente del rito greco in Italia, osservato dai Greci, Monaci Basiliani e Albanesi*, 3 voll., Roma 1758-63; D. L. RASCHELLA, *Saggio storico sul monachesimo italo-greco di Calabria*, Messina 1925.

(3) Sopratutto il capitolo III: « Abitanti e abitati », pp. 135-201.

(4) *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, in « Dumbarton Oaks Papers » 13 (1959) pp. 23-44.

RECENSIONES

Theologica et Patristica

Aldo CERESA-GASTALDO, *Massimo Confessore, Capitoli sulla carità.* Editi criticamente con introduzione, versione e note (= « Verba Seniorum » N.S. 3). Editrice Studium. Roma 1963; pp. 252.

Après « un lento e faticoso lavoro » d'une dizaine d'années, Aldo Ceresa-Gastaldo nous offre « une nouvelle édition critique » de l'œuvre la plus répandue de saint Maxime le Confesseur: les quatre-cents chapitres sur la charité. Tout y est lumière et clarté: la présentation typographique — une joie pour les yeux —, la « premessa bibliografica », l'Introduction (Vie, Pensée), les notes, qui évitent de parti pris tout étalage d'érudition superflue. C-G a voulu rendre service et aux érudits en leur fournissant une édition digne de confiance, et aux chrétiens soucieux de nourriture spirituelle solide, en leur présentant une traduction qui est une véritable réussite par sa fidélité, sa clarté, sa lisibilité. Cela ne va pas sans abnégation: il aurait pu nous dire tant de choses qu'il sait mieux que nous! Il a préféré s'en tenir à ce que devrait être la loi de toute édition: un texte sûr, et en fait de notes l'indispensable pour en faciliter l'intelligence au commun des lecteurs. Là-même il a poussé l'honnêteté jusqu'à ne rien affirmer de son propre chef qui eût déjà été dit par quelqu'un de ses prédécesseurs: les Pegon, Sherwood, von Balthasar ... Il lui arrive cependant plus d'une fois de rectifier leur traduction, comme I, 51; II, 24; 27; etc.

Quelques suggestions: I, 39 C'è il tempio del Signore; si tel est le sens ne faudrait-il pas écrire *ἔστι*? — I, 100 il semble qu'il ne faudrait mettre entre guillemets que les citations explicites. — II, 17 la correction de *κρίσις* en *χρῆσις* me paraît tout à fait justifiée. De même II, 27 note 18. En revanche II, 92 je crois que *λόγος* signifie quelque chose d'extérieur, et non pas la raison; Dieu seul peut agir directement sur l'intelligence; cfr. Évagre, *de Oratione* 63. — III, 14 à propos de « fossa della presunzione » et « altezza dell'umiltà », on aurait pu faire remarquer que c'est là un « contraste » traditionnel; cfr Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, PG. 44,416 D, et OCP XIII, 1947, p. 216. — Très justes les notes sur III, 71; III, 80; III, 92, mais dans la note 40, p. 189 il y a un *sic* qui fait à tort injure à Combefis! — IV, 5, note 4, la citation été attribuée à Grégoire de Nazianze, sans

autre référence, sur la foi de H. Estienne, *Thesaurus l.g.*, au mot ἀχαλίνωτος; elle est de Grégoire de Naz., *In sacra lumina* n. 8, PG 36,344 A. — IV, 22 θεραπεύειν signifie exactement amadouer. — IV, 56 « da cui nasce come uno splendore » ne répond pas exactement à la traduction Pegon: « d'où jaillit comme un éclair ». Il n'y avait qu'à faire un mot-à-mot: « d'où naît la splendeur de la sainte connaissance en acte ». Il y avait aussi à rappeler le fameux mot d'Évagre: « la charité est la porte de la gnose ». — IV, 67 contient une curieuse doctrine des conseils: ce sont des dons « afin que, si nous ne pouvons pas accomplir certains commandements, pour cause de faiblesse, nous nous rendions propice notre bon Seigneur par ces dons ». — IV, 73 le texte mis en italiques devait être séparé en deux par un « καί » qui n'appartient pas à la citation.

Quelques coquilles à corriger:

IV, 91 pourquoi μέσοι et μεσῶν?
IV, 17 ligne 6: cammina= περιπατεῖ.
IV, 1, ligne 3, ne faut-il pas τὴν ... ὕπαρξιν?
IV, 1, ligne 5 est une citation d'Isaïe 40, 28.
IV, 2, l. 3 il faut λογικὴ.
IV, 19, l. 2 (et IV, 26, 27, 28) écrire ἐν σοί.
IV, 24 φρονήσει.
IV, 30, l. 2 traduire « lo stesso malvaggio demonio ».

IR. HAUSHERR S.J.

Maria. Études sur la Sainte Vierge. Sous la direction d'Hubert DU MANOIR, S.J. Tome VII. Beauchesne, Paris 1964, in-8°, pp. 457.

El último volumen de la preciada colección *Maria*. Magnífico, como todos, en contenido y presentación. El menor de todos en número de páginas — la mitad, por término medio —, ya que el ilustre director de esta verdadera Enciclopedia Mariana prefiere, por lo visto, dar aparte el extenso *Indice* prometido antes, necesario para que el manejo de los siete tomos de *Maria* logre entre los estudiosos plena eficiencia.

Sirve acertadamente de *Introducción* un escrito del EMMO. SR. CARDENAL AGUSTÍN BEA (pp. III-XIII), del título: « *Accord de la doctrine et de la piété mariales avec l'esprit œcuménique* ». Expone Su Eminencia, principalmente, « los rayos de luz que, aunque débiles aún, anuncian una nueva aurora » entre los Protestantes en favor de la veneración de María. Él enumera y va desenvolviendo, en su justo alcance, cinco de tales vislumbres, con ideas clarísimas ya otras veces expuestas en sus numerosas intervenciones culturales y apostólicas, sobre todo desde el comienzo del Concilio Vaticano II.

Formando ya el cuerpo del volumen se suceden los libros XI y XII en el plan general de la obra. Característica común a los siete

estudios, en ellos contenidos, podemos decir que es la presentación — al principio de cada uno — de un detallado resumen del asunto, y — al fin de todo, o intercalada en los diversos apartados del artículo — el precioso regalo de una abundante y selecta bibliografía.

Comprende el libro XI cuatro extensos trabajos de especialistas; y por cierto que dos de ellos — el primero y el cuarto — vienen a colmar la laguna que el que esto escribe tuvo ocasión de significar, para complemento de *Maria*, al hacer la recensión del volumen VI precedente (*OrChrPer* 27 [1961] 446-447). La exposición de J. GALLOT, S.J., sobre « *L'Immaculée Conception* » (pp. 9-116) es el estudio completo, de conjunto, que sobre este tema faltaba en *Maria*. Razonadamente y con singular competencia se va tratando en él, ante todo, el valor de la definición dogmática de Pío IX; pero también el apoyo doctrinal de los argumentos de Escritura y de Tradición, tanto en el Occidente como en el Oriente cristiano; las controversias medievales; el significado del Concilio de Basilea acerca de este punto; la posición protestante de Lutero; la creencia popular en el privilegio de María; el estudio teológico de los varios aspectos que, en sus consecuencias, presenta el dogma inmaculista, como el de la deuda (« debitum ») del pecado original en la Madre de Dios, y el de la cooperación suya — privilegiadamente redimida la primera — a la Redención de los demás hombres, hecha por Cristo, su Hijo divino. Riquísima bibliografía.

El conocido teólogo español, J. A. DE ALDAMA, S.J., desarrolla el segundo tema de este libro XI en su precioso estudio « *La maternité virginale de Notre Dame* » (pp. 117-152). Insiste principalmente — siempre con gran sentido teológico — en hacer resaltar, presupuestos los fundamentos bíblicos, la enseñanza constante de la Iglesia en su ordinario magisterio y la doctrina patrística ininterrumpida frente a las dificultades de ciertos pasajes de la Escritura. El docto teólogo estudia también, por supuesto, y a la luz de las mismas fuentes, el dogma de la Virginidad perpetua de María y el sentido profundo que su Maternidad virginal esparce sobre la otra también suya, espiritual, de todos los hombres.

Sigue de nuevo J. GALLOT, S.J., con el tercer estudio del volumen, « *Le mystère de l'Assomption* » (pp. 153-237). Singularmente rico este trabajo, continúa en la línea general del otro suyo sobre la Inmaculada, tomando como base de su investigación la definición dogmática de Pío XII del 1º de noviembre de 1950. Especial atención creo que merece el denso trabajo del autor al tratar el punto de la muerte de María, hecho fundamental que — aunque no definido — es el que mejor se amolda a los postulados de la teología y al significado mismo de la Asunción, considerada por el pueblo creyente como el ideal escatológico de la perfección cristiana.

Cierra, por fin, el libro XI otro extenso estudio debido a la pluma de D. STIERNON, A.A., « *Marie dans la théologie orthodoxe greco-russe* » (pp. 239-338). Un poco más nos detendremos en su análisis por entrar de lleno esas páginas en el dominio de nuestra Revista. El

autor, después de un examen global histórico de los principales escritores del mundo bizantino griego y de la ortodoxia rusa en el campo mariológico (pp. 241-261), nos quiere dar una «síntesis doctrinal» mariana, cual floreció y florece entre los Orientales, dividida en dos grandes secciones: puntos que tiene en común con la enseñanza católica (pp. 262-277), y divergencias «sistemáticas» respecto de la misma (pp. 277-311). Estas, a su vez, se concentran en dos polos: los dogmas católicos, de la Inmaculada (pp. 277-308) y de la Asunción (pp. 309-311). Termina el estudio con algunas consideraciones de tipo ecumenista (pp. 312-315) y con una abundante bibliografía, dividida en secciones particulares, según los diversos problemas mariológicos tocados o insinuados en el artículo (pp. 315-338). Vastísimo arsenal de erudición; y eso que el autor se ciñe, como advierte en el resumen del principio, a los trabajos más recientes que vieron la luz pública desde 1950.

¡Lástima que este plan, ciertamente digno, no haya alcanzado en su desarrollo la perfección que se podría esperar! Resulta de todos modos interesante y somos los primeros en no regatear alabanzas, como es debido, a la no común erudición del especialista; mas no podemos menos de formular aquí algunas reservas. Diríase, en general, que el estudio se resiente de cierta precipitación al irle dando forma, impidiendo con ello un más acertado análisis de las fuentes de primera mano. Algún botón de muestra en apoyo de mi aserto. — Está equivocada la nota 100 de la página 283: el autor a quien se alude no es el que aparece en la cita, sino el que escribe estas líneas. — Es asimismo algo precipitada la crítica escasa que se hace de la expresión «*κατάκριτος*» — frecuente en autores del siglo V — con referencia a la Virgen Santísima (p. 286). Hay trabajos modernos, muy bien hechos, que ponen en claro de qué *maldición* en esos textos se trata. Por citar alguno, véase C. VONA, *Omilie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*. «Lateranum» [nov. ser.] 19 (1953) 96-97; 102-111. — Hubiéramos preferido no encontrarnos con apreciaciones como estas: «une pirouette fort habile, mais inefficace» (p. 288), refiriéndose al «recurso» al *debitum peccati originalis*; o la de «bouillonnant» como especificativo del escritor F. SPEDALIERI (p. 284), de quien disiente el autor; o también la de «farouchement orthodoxes» aplicada a teólogos atenienses contemporáneos (p. 309). — En diversos pasajes manifiesta el autor cierta desestima del clásico M. JUGIE en su obra mariana fundamental «*L'Immaculée Conception ... dans la tradition orientale*», Roma 1952, cuando es muy justo en ella — por regla general — el análisis de los autores que toca JUGIE. — Insuficiente me parece la exposición de la doctrina de Pálamas sobre el pecado original, relegándola a una pequeña nota (p. 300); pero más aún el estudio, algo confuso, acerca de la «prepurificación» de María, según los Orientales (pp. 283 ss.). La doctrina del Sarugense sobre este punto queda mejor enfocada en el primer artículo de GALLOT del presente volumen (pp. 49-50). El autor no parece conocer la obra clásica de J. B. ABBELOOS — que no veo citada en su lugar propio —, *De Vita et Scriptis Sancti Jacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*. Lovanii-Bonnae 1867. Hubiera podido también ser más completo el análisis del texto del Nazianceno — Or. 38,13; MG 36, 325 B —, que está a la base de los demás escritores bizantinos en este punto. — Al hablar de la Maternidad divina de la Virgen (pp. 266 ss.) expone el autor la teoría «sophianica» de Sergio BULGAKOV; pero no se ocupa ya de ella, luego, tratando de la Inmaculada, de la «*κάθαρσις*», y del pecado original, ni veo que se haga eco de los escritos a este propósito del teólogo Th. SPÁČIL (*OrChr* 11 [1928] 195-214). — Alguien quizás

notaría cierto desajuste entre el título y el desarrollo del artículo, donde entran también Santos Padres, escritores católicos, y otros autores de la Iglesia siria, copta y armenia. ¿Por qué referirse sólo a la Ortodoxia bizantina griega y rusa? — Finalmente, ¿no se diría que el desarrollo del tema de la Asunción es algo escaso en este estudio? ¿Por qué, por ejemplo, no especificar más la actitud de la Iglesia Ortodoxa en su reacción ante la Bula dogmática de 1950?

No podemos detenernos ya en el análisis de los tres estudios que siguen y forman el libro XII de la obra.

El primero, de M. J. NICOLAS, O.P., « *La doctrine mariale et la théologie chrétienne de la femme* » (pp. 341-362), de línea más bien ascética, desenvuelve magistralmente el clásico contraste Eva-María, y proyecta la imagen de la Nueva Eva sobre la Eva rescatada, dentro de la Iglesia. El tema del segundo trabajo, de Mons. G. PHILIPS, versa sobre « *Marie et l'Église* » (pp. 363-419) y asume especial actualidad en la hora presente. Valiosa síntesis teológica que, partiendo de los datos de la tradición, con fundamento bíblico, llega hasta los estudios más modernos, de los que fluye la persuasión cristiana de que María es nuestra Madre *en la Iglesia*. Posteriormente, como es sabido, viene a confirmar la verdad de este artículo el título de « Madre de la Iglesia », dado a María por Paulo VI en la clausura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II. Por fin, el tercer artículo, debido de nuevo a M. J. NICOLAS, O.P., « *Marie et la Sainte Trinité* » (pp. 421-430), se presenta más bien como una nota bien desarrollada sobre las relaciones de María con las tres Divinas Personas. Muy originalmente empieza por la del Hijo y de ella sube a las del Padre y del Espíritu Santo.

Conclúyese todo el volumen con un *Epílogo* del director e ideador de la colección *Maria*, Hubert DU MANOIR, S.J. (pp. 431-456). En él el autor explaya complacido su vista, con mirada retrospectiva, por toda la obra: relatando su génesis (pp. 435-436); enhebrando luego volumen con volumen, para hacer resaltar la fácil unidad que debe hallarse en los doce libros entre sí (pp. 437-451); y entonando al final el « Magnificat » (pp. 452-456), como el más apropiado himno de loor y agradecimiento al Dador de todo bien y a la Virgen Santísima, por la acogida tan favorable como *Maria* ha obtenido en el mundo científico.

Casi abusando de expresión tan socorrida, terminamos diciendo que así se cierra con broche de oro la grande Obra, en verdad áurea.

MANUEL CANDAL S.J.

La Vie de saint Cyrille le Philéote moine byzantin († 1110). Introduction, texte critique, traduction et notes par Étienne SARGOLOGOS, F.S.C. (= Subsidia hagiographica, 39). Société des Bollandistes, Bruxelles 1964, in-8°, pp. 508.

S. Cirillo di Filea è un personaggio poco conosciuto. La sua cittadina natale si trova presso il lago Dercos nella Tracia orientale. Il nostro eroe vi nacque nel 1015. Aspirava al servizio della Chiesa,

fu ordinato lettore, però si giudicò indegno del sacerdozio. Più tardi si sposò, ma dopo la nascita del primo figlio il desiderio della vita monastica si fece in lui ardente. Siccome la moglie lo pregava di non abbandonarla, si decise ad imitare la « vita angelica » rimanendo nel mondo. In fine riuscì a stabilirsi definitivamente nel piccolo monastero sul lago Dercos, fondato da suo fratello. La sua fama crebbe tanto che l'imperatore Alessio Comneno andò personalmente a visitarlo.

Quando Cirillo morì nel 1110, lasciò un così vivo ricordo del suo ascetismo che si pensò subito a scriverne la *Vita*. Il nome del suo autore Nicola Kataskepenos (m. dopo il 1143) dice poco o niente anche ai bizantinologi. Non viene citato nè da Krumbacher nella Storia della letteratura bizantina né da Balanos nel suo libro sugli scrittori ecclesiastici bizantini (Atene 1951).

È sempre meritevole la edizione di un documento storico che illustra un periodo non privo d'interesse, quale è il secolo XI nel monachesimo greco. Quanto all'esattezza del testo, essa viene lasciata al giudizio dei più competenti. Però il fatto stesso che l'opera sia stata accettata nella collezione dei Padri Bollandisti, garantisce la serietà dell'impresa. Ciò che ha piacevolmente sorpreso è la qualità del documento stesso. Sotto la forma di una biografia vi si sviluppa una intera dottrina ascetica sotto tutti gli aspetti: la preghiera, la continenza, il lavoro, la carità etc. Dato che il santo è vissuto per lungo tempo nel mondo, vi troviamo anche una rara testimonianza sulla pietà popolare: visite delle chiese, pellegrinaggi, digiuni, ospitalità ecc.

Si potrebbe ribadire la scarsa originalità nel modo di sviluppare l'insegnamento ascetico. Si tratta piuttosto di una specie di florilegio patristico dell'età bizantina. L'autore dell'edizione ha avuto molta cura, e certamente grande fatica, nell'individuare le numerose citazioni del testo, il che sta a dimostrare la sua conoscenza della spiritualità orientale. Quanto poi alla impersonalità di certe esortazioni del santo, o piuttosto del suo biografo, essa è di grande valore documentario. Vi possiamo controllare quale insegnamento e quali testi della ricca dottrina patristica diventarono un patrimonio vivo nei monasteri bizantini. Inoltre a san Cirillo in persona non doveva mancare una propria originalità. Fra gli aforismi, tratti dai libri, si trovano espressioni e paragoni che tradiscono la personalità di san Cirillo, semplice ed allo stesso tempo dotata di un raro dono di osservazione.

L'edizione si presenta arricchita di buoni indici e indicazioni topografiche e sarà quindi gradita a chi s'interessa della spiritualità orientale.

T. Špidlík S.J.

P.-Th. CAMELOT, O.P., *Vatican II. Constitution dogmatique sur l'Église* « Lumen Gentium ». Texte latin et traduction (= Unam Sanctam, 51). Paris 1965, in-8°, pp. 160.

La Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla Chiesa rappresenta ormai un documento indispensabile per il teologo. Per comprendere a fondo il pensiero in essa espresso sarebbe utilissima la pubblicazione dei resoconti ufficiali sugli Emendamenti e le relative discussioni della Commissione conciliare incaricata dello schema. Però anche la pubblicazione di versioni del testo approvato in lingue moderne può rendere un servizio molto utile agli studiosi.

D'altra parte, il lavoro di traduzione di testi ufficiali richiede sempre una doppia competenza, quella linguistica e quella specifica teologica, giuridica o altra, ed è un lavoro sempre meritevole, benché non sempre facile, se si vuole evitare il pericolo di travisare il senso genuino del documento originale con interpretazioni troppo libere e sfumature di pensiero tendenziose. Le lingue moderne, con la loro terminologia fluttuante e in continua evoluzione, facilmente si prestano a tali tendenziosità d'interpretazione, particolarmente quando si tratta di problemi ancora nuovi. Di qui appare chiara l'utilità per lo studioso di avere sempre a portata di mano il testo originale dei documenti del Magistero ecclesiastico, che conserva il valore di unico testo autentico.

A queste esigenze risponde bene il presente volume. Esso riferisce parallelamente affiancati il testo originale latino della Costituzione e la versione in lingua francese, curata dal P. Camelot O.P., professore allo Scolasticato domenicano di Saulchoir (Francia) ed Esperto del Concilio Vaticano II. Della competenza del Traduttore e della validità della sua versione ci si può quindi fidare. Sorprende tuttavia alquanto il fatto che sia stata omessa la *Nota Praevia*. Se infatti è vero, come si afferma nell'*Avviso* introduttivo, che quella non fu formalmente sottoposta alla votazione dei Padri Conciliari, non si può però non tener conto del suo valore determinante e della sua obbligatorietà per l'interpretazione del testo della Costituzione votato, e del fatto che la pubblicazione ufficiale della Costituzione, l'unica autorevole, fatta dalla S. Sede negli *Acta Apostolicae Sedis*, include appunto anche la detta *Nota*.

PAOLO LESKOVEC S.J.

Dictionnaire de spiritualité, Fascicule XXXVII-XXXVIII (François-Fyot), coll. 1121-1616. Beauchesne, Paris 1964.

Il presente fascicolo del pregiato dizionario è quasi tutto occupato dai diversi rami dei « Fratelli » (Frères des écoles chrétiennes, Frères Mineurs, Frères Prêcheurs etc.). A causa di questo tema, le

questioni orientali sono questa volta assenti, eccetto una breve nota sulla « fratellanza » presso i Padri, una molto sommaria notizia sull'attività dei Padri domenicani in Grecia e un articolo più esteso sulla « fuga del mondo » (Fuite du monde ... durant les trois premiers siècles, dans le monachisme oriental). Purtroppo quest'ultimo è rimasto molto succinto. Non vi è, per esempio, neanche nella biografia citato l'importante articolo del P. HAUSHERR, *Hésychasme, Étude de spiritualité* (*Or. Christ. Per.* 22 [1956] 5-40; 247-285), la cui prima parte espressamente tratta di questo tema. Anche altre indicazioni sugli studi patristici sono abbastanza scarse. Si può sperare che la lacuna sarà rimediata più tardi alla voce « mondo », il cui significato teologico e ascetico richiederà più attenzione, specialmente dopo che è stato lanciato il programma di un « dialogo con il mondo ».

T. ŠPIDLÍK S.J.

Historica

F. HALKIN, Bollandiste, *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou* (= Subsidia hagiographica, 38). Bruxelles 1963, in-8°, pp. 360.

Un nuevo volumen, magnífico, de los Padres Bolandistas, en la sección de « Subsidia hagiographica », debido al infatigable investigador Francisco Halkin, S.J., siempre asiduo en la búsqueda y feliz como pocos en el hallazgo de capitales documentos, ilustrativos de la célebre obra « Acta Sanctorum ».

Muy rica es la colección, aquí presentada, de veinte escritos inéditos bizantinos, todos ellos con la veneranda antigüedad del primer milenio cristiano, a excepción de uno solo perteneciente al siglo XII. Para clasificarlos no es cuestión ahora de ir repitiendo los datos tan interesantes que expone el autor en el recuento de las veinte piezas, según las presenta en la *Introducción* general (pp. 5-8), rápida y completa. Bastará advertir que no nos debe desorientar el orden saltuario, con que se citan, si uno mira sólo a su contenido, que abarca, en general, tres clases bien definidas: *Personajes bíblicos* del Antiguo y Nuevo Testamento; *Pasiones* de mártires; *Vidas* de santos no mártires. Hay que añadir todavía algún que otro documento de variado matiz. Pero luego, al dar el *Texto* crítico de cada uno (pp. 11-345), se agrupan según la diversa ocasión científica que al autor se le presentó para su noticia y estudio. Así la edición de *once* de ellos brota como fruto del XII Congreso internacional de estudios bizantinos, celebrado en Ocrida (sept. 1961), en la Macedonia yugoeslava (noticia en *Anal. Boll.* 80 [1962] 5-21; 22-32; *Byzantion* 31 [1961] 574-576). La de *uno* asimismo tiene su origen en el Congreso de estudios Cretenses, en Candia, Heraclea de Creta, también en sept. del mismo año (relación de M. Richard en *Bulletin d'information de l'Ins-*

titut de recherche et d'histoire des Textes, 11 [1962] 27-30; 38-39). La de los *ocho* restantes, finalmente — la segunda mitad del presente volumen —, deriva de manuscritos de Moscú. El autor agrupa su edición con la de los textos precedentes no sólo por la razón extrínseca de dar justas proporciones al volumen, sino también por la homogeneidad de los documentos, con la particularidad de haber obtenido Halkin del prof. M. Richard el microfilm de ellos, al mismo tiempo que el de alguna de las piezas anteriores.

Por lo que a la misma edición se refiere notaremos con gusto que a la cabeza de cada uno de los veinte escritos va siempre la indicación del grupo de origen — Ocrida, Candia, Moscú —, y de la biblioteca donde al presente se hallan, con la noticia exacta del manuscrito, o manuscritos, que hacen al caso. Estos son, en conjunto, 18; pero suben a 26 los utilizados por el autor para la edición. Precede también a cada una de las piezas la síntesis brevísima del contenido y otras indicaciones históricas que del relato de aquellas se desprenden. Cada texto, además, dividido en números marginales en negrita, lleva al margen la numeración de líneas, según resulta de tal división, y al pie de las páginas dos series de notas: las del aparato crítico de lectura y las históricas de erudición personal. Por cuenta del autor se añade, como epígrafe de cada número, un pequeño título en francés que, a falta de traducción, facilita la inteligencia del texto griego y encuadra convenientemente la materia.

Séame permitido hacer aquí un pequeño reparo. Porque no acierto a ver la finalidad de interrumpir a cada paso el texto con llamadas a las notas — números exponentes sencillos para el aparato crítico, entre paréntesis para el histórico —. ¿No hubiera sido más sencillo — y más estético — hacer las referencias en las notas con la simple mención del número del fragmento y la línea de que se trata? ¿Para qué, si no, figura ese número con sus líneas al margen?

Pero claro está que en nada merma esta observación el valor de una edición tan preciosa. En ella el historiador encontrará no pocos datos interesantes y aun muchos nuevos del todo. De aquí más que nada el mérito de colección tan rica, de tanta novedad que ocho de sus piezas ni siquiera pudieron ser consignadas por referencia en la novísima edición tercera de la *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, de 1957, de los mismos Padres Bolandistas.

Cierran el docto volumen tres *Indices*, aparte del general de materias: el de nombres (pp. 346-353); el de voces griegas características, con referencia también al uso ascético y aun retórico (pp. 354-356); el de códices usados en la edición y — en sección aparte — el de otros muchos en ella mencionados (pp. 357-358).

MANUEL CANDAL S.J.

V. LAURENT, *Le Corpus des Sceaux de l'Empire byzantin*, tome V, *L'Eglise*, Première Partie, I. *L'Eglise de Constantinople*: A. *La Hiérarchie*. Publications de l'Institut français d'Études byzantines. Éditions du Centre National de la Recherche scientifique. Paris 1963, in-4°, 806 pages.

Il serait superflu d'ajouter de nouveaux éloges à ceux que la presse scientifique décerne unanimement à cet ouvrage longtemps attendu du R. P. V. LAURENT. C'est une « somme », résultant de trente années de travail tenace et intelligent. L'Auteur, avec modestie, rend hommage à G. Millet, à P. Lemerle, aux RR. PP. R. Janin et V. Grumel, à tous ceux qui ont favorisé cette œuvre de longue haleine, et lui ont permis de paraître précisément à l'heure où l'Eglise de Constantinople suscite les plus larges espérances, comme dans sa dédicace en latin classique l'Auteur le rappelle délicatement et noblement.

Oui, c'est vraiment « Ecclesiae Constantinopolitanae / totius Orientis matri et magistrae / opus hoc solemne / sigillis refertum / quae illius acta diplomataque aetate media consignarunt / quaeque tot sanctorum / Christi praesulum memoriam excitant ».

Un royal cadeau, que les Pères Assomptionnistes de Chalcédoine (Kadiköy) et de Paris déposent en solennel hommage au Patriarcat œcuménique.

Dans son avant-propos l'Auteur explique comment il a pu rassembler ces 1600 pièces, pour la plupart inédites... « trouvées à même le sol, voire dans une même aire, sur le Bosphore, vers lequel convergeaient nécessairement d'incessants courriers venus de tous les points de l'empire. Constantinople restera, ce semble, toujours la grande fournisseuse du Bullaire byzantin » (p. VII). Il s'excuse de commencer « le Corpus des sceaux de l'Empire byzantin » par le tome V concernant l'Eglise, dont il étudie avec une scrupuleuse minutie autant qu'avec une respectueuse sympathie la glorieuse histoire. En effet « le présent ouvrage est essentiellement un inventaire raisonné groupant, décrivant et commentant, dans un ordre systématique, tous les sceaux publiés ou non, ayant appartenu à des personnages en dépendance directe du patriarche de Constantinople, ou ayant eu de facto avec lui quelque rapport de subordination du fait de l'occupation temporaire ou prolongée de certains territoires par les Grecs » (p. VIII). Cependant l'Auteur nous avertit que pour l'Afrique byzantine « le Bullaire particulièrement fourni, paraîtra à part (note 4). « La présentation de chaque sceau est faite suivant un schéma uniforme: lieu de conservation actuel, description bibliographique en cas d'édition antérieure, édition ou réédition suivant le cas, datation et commentaire. Une attention particulière est donnée à la transcription des légendes » (p. IX).

L'Auteur a été amené à disserter sur les institutions de l'Église byzantine, et à consacrer aux évêchés mentionnés sur nos petits monuments une notice appropriée, notice succincte mais qui dit

l'essentiel (p. IX); pour la localisation des évêchès, il a suivi dans l'ensemble les positions d'Ernest Honigmann dans son édition du Synecdemus d'Hiéroklès. L'Auteur utilise de préférence et parfois exclusivement les sources ecclésiastiques. La Bibliographie ne se veut pas exhaustive mais éminemment pratique... On trouvera « beaucoup de renvois à des articles parus dans les revues et les encyclopédies grecques les plus diverses ainsi qu'à des monographies introuvables en Occident consacrées par des chercheurs locaux à leur petite patrie » (p. X). On voit toute la richesse et l'utilité de cet énorme travail, qui sera complété ultérieurement, par « un Album où figureront toutes les pièces dont il aura été possible d'obtenir une reproduction valable (en photographie ou en fac-similé) » (p. XI).

L'ouvrage est méthodiquement divisé en quatre chapitres qui étudient: I. le Patriarcat (n°s 1-245); II. les Métropoles (n°s 245-816); III. les Archevêchés autocéphales (n°s 817-870); enfin IV les sceaux incertains (n°s 871-882). Suit un chapitre V sur l'Italie byzantine (n°s 883-927); un chapitre VI sur les « Titres épiscopaux, sans mention de sièges » (n°s 928-1013).

Des listes alphabétique des évêchés (pp. 775-778) et des noms (pp. 778-796), et un sommaire (p. 797), qui renvoie aux numéros et énumère le principaux offices patriarcaux, les dignités patriarcales et les différentes métropoles, rendent ce lourd volume aisément maniable.

En attendant que le R. P. Laurent publie une synthèse des enseignements que l'on peut tirer des sceaux, qu'il nous soit permis de souligner par quelques sondages que la grande majorité des évêques représentent on invoquent la « Théotokos » sur leurs sceaux. Par exemple n°s 315, 316, 317, 319, 320 etc.; 711, 712, 714 etc.; 869, 897, 898 etc.

Si l'on voulait étudier la piété populaire à travers les prénoms que portent les évêques ou les clercs, figurant sur les sceaux on pourrait établir à peu près le palmarès suivant: Jean (nommé plus de 100 fois); Constantin (plus de 60 fois); Michel et Léon (plus de 50 fois); Basile, Nicétas et Théodore (plus de 40 fois); Nicolas, Georges et Étienne (plus de 30 fois). Par contre Pierre n'est nommé que 16 fois; Grégoire 14 fois; Paul 11 fois; Athanase 4 fois. Il serait vain de tirer des conclusions sur la fréquence de ces prénoms. Cette lecture, pour monotone qu'elle soit, peut être riche en enseignements.

On est confondu devant la richesse et l'exactitude des renseignements chronologiques, topographiques, prosopographiques, biographiques, etc... fournis par cette étude intelligente et quasi exhaustive des sceaux ecclésiastiques byzantins actuellement connus.

Vraiment les Pères Assomptionistes de Chalcédoine, maintenant à Paris, ont élevé un monument magnifique et solide à la gloire de l'Eglise de Constantinople. Le Centre Nationale de la Recherche Scientifique a pris l'heureuse initiative de favoriser cette publication, qui est tout à l'honneur de la science française.

P. GOUBERT, S.J.

Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft, XI/XII (1962/63), XIII (1964), Verlag Hermann Böhlaus Nachf./Graz-Köln, pp. 231+174 con disegni e tavv. f. t.

Non è facile classificare per argomento i vari lavori scientifici contenuti in questi due ultimi numeri dell'« Annuario dell'Associazione Austriaca dei Bizantinisti », fondato nel 1951 da W. Sas-Zaloziecky e redatto attualmente da H. Hunger.

Grosso modo si può dire che trattano di temi letterari greco-bizantini: Otto MAZAL (XI/XII, pp. 9-56; XIII, p. 29-86), Franz GRABLER (XI/XII, pp. 57-78), Robert BENEDICTY (XIII, pp. 1-8) ed Erich TRAPP (XIII, pp. 13-28); si occupano di storia bizantina e « metabizantina »: P. J. SIPESTIJN (XI/XII, pp. 57-78) ed Herbert HUNGER (XI/XII, pp. 115-120) studiano temi di pittura bizantina: Gerhard EGGER (XI/XII, pp. 79-84), Michael ALPATOW (XI/XII, pp. 211-228) e Beat BRENK (XIII, pp. 119-136); affronta i problemi storico-artistici posti da un reliquiario argenteo paleocristiano, proveniente dall'Isauria, Helmut BUSCHHAUSEN (XI/XII, pp. 137-168). Non mancano contributi di carattere più specifico e ristretto: Rodolphe GUILLAND mette a profitto la sua ben nota erudizione bizantina per illustrare in due saggi, fondati sopratutto sul *De caerimoniis* di Costantino Porfirogenito, la « Sala dei 19 letti » e la « Terrazza del Faro » del Sacro Palazzo di Costantinopoli (XI/XII, pp. 85-114; XIII, p. 87-102); Ivan DUJČEV presenta una densa nota sull'epigrafia cimiteriale protobulgarica di lingua greca (XIII, pp. 9-12); Robert GROBL offre un notevole contributo storico-numismatico indagando i rapporti fra monete bizantine e monete persiane dell'epoca sassanide (XIII, p. 103-118); Endre VON IVÁNKA espone con grande finezza alcune sue riflessioni sul flusso delle idee (Gedankenführung) e il carattere meditativo dei testi liturgici bizantini (XI/XII, pp. 79-84).

Non è questa la sede per una discussione dei singoli studi o per la formulazione di un giudizio impegnativo su qualcuno di essi. Non c'è dubbio tuttavia che questi contributi scientifici presentano, per ricchezza di dati o materiale e per serietà di metodo, ottimi strumenti di ulteriori ricerche o risultati degni di considerazione per chiunque si occupi di bizantinistica nel senso largo del termine.

Per conto nostro ci limitiamo a mettere in rilievo gli studi di Otto MAZAL e di Hans BUCHWALD. Il primo (*Der griechische und byzantinische Roman in der Forschung von 1945 bis 1960*, XI/XII, p. 9-56; XIII, pp. 29-86) è una rassegna bibliografico-critica di tutto ciò che si è venuto pubblicando dal 1945 al 1960 su uno dei campi più coltivati, ultimamente, della storia letteraria classica: il romanzo greco e bizantino; il Mazal, pur astenendosi volutamente da giudizi personali, orienta molto bene il lettore sulle singole pubblicazioni elencate e recensite. Il secondo (*The carved Stone Ornament of the High Middle Ages in San Marco, Venice*, XI/XII, pp. 169-210; XIII, p. 137-170) è uno studio minuzioso, preciso ed accuratamente documentato intorno alle sculture ornamentali (capitelli, sottarchi, cornici, ecc.) dell'alto medioevo in San Marco di Venezia. Se non andiamo errati, questo è lo studio più completo in materia, e il suo pregio è accresciuto dalle riproduzioni fotografiche f.t. in funzione illustrativa ed esemplificativa.

CARMELO CAPIZZI S.J.

Hermes Donald KREILKAMP, *The Origin of the Patriarchate of Constantinople and the First Roman Recognition of its Patriarchal Jurisdiction*. University Microfilms Inc., Ann Arbor Washington 1964, XI-154 pages.

The subject for this dissertation for the Doctorate of Philosophy of the Catholic University of America is very timely, for the Vatican Council was dealing with the question of the eastern patriarchs in the session just finished.

The Author's thesis is that the First Council of Constantinople ended by giving the See of Constantinople jurisdiction over all the Empire that was not reserved by the Council of Nicaea for Rome, Alexandria and Antioch. Its primary intention had been to combat heresy by strengthening the position of Constantinople vis-à-vis the neighbouring areas, as appears from Turner's edition of the text of the first three canons. The Emperor Theodosius thereupon made communion with Constantinople obligatory for the eastern sees; the capital city began to exercise a judiciary and supervisory authority over Thrace, Pontus and Asia, which St John Chrysostom confirmed and extended. Later bishops of the city continued the practice and, after the Council of Ephesus, acted also in Oriens and even in Armenia. Rome reacted by stressing the Petrine origin of the two great sees, Alexandria and Antioch, mentioned in the Council of Nicaea, and vindicated their right to precedence, but did not directly repudiate Constantinople's activities. In 437 Pope Sixtus, by approving a decision of Proclus of Constantinople in a case from the province of Asia, gave practical recognition of Constantinople's jurisdiction as a court of appeal, fourteen years before the 28th canon of Chalcedon.

Fr Kreilkamp has done a great deal of reading as a preparation for this thesis, which consists in the exposition and appraisal of the views of a multitude of well-known scholars who have written on the period 381-451, and the acceptance or rejection of their opinions for reasons stated. It was a task worth doing, that has been well done. The conclusions arrived at deserve respect, even though some of the arguments to prove them seem to be weak, e.g. those on pp. 52-63 purporting to prove that Canon 3 of Constantinople implied jurisdiction from the first (why, e.g. should Constantinople, be a patriarchate ' in act ' because it was named together with Alexandria and nine non-patriarchal Sees — which the author does not mention — as a centre of orthodoxy? or why should Jerusalem be said to have had the *right* to convoke synods because in days of turbulence and heresy, when larger Sees were split by schism and controversy, it *did* hold two? and is it justifiable to assert that *no one* questioned that ' right ', when only one source recounts the episode (p. 60)?).

In view of a possible second edition (in less microscopic characters), the Author may like to note that the reader would have been

helped if somewhere early in Chapter II (or as an appendix to the book) he could have had the first three Canons of Constantinople put before him, all three together, as in Turner's edition, and with them the corresponding Canons of Nicaea. Add that in several places the relevant parts of important texts should be quoted at length and at their first serious mention. On p. 65 n. 5 the translation of Can. 6 seems mistaken — *ipsos* means most probably the accusers, or at least the bishop-judges; not the bishops accused.

JOSEPH GILL S.J.

Costanzo SOMIGLI O.S.B., *Un amico dei Greci, Ambrogio Traversari*. Edizioni Camaldoli. Arezzo 1964, in-8°, pp. 200. 1500 Lit.

Fr Somigli has chosen the time well to produce a book on Ambrogio Traversari, the famous General of his Order, the Camaldolese, who was so active in the Council of Florence. Fra Ambrogio was a humanist with a passion for Greek and Latin. He wrote hundreds of letters in Latin (and presumably kept copies of them), which have been published twice, in 1739 and 1759. These contain many otherwise unknown historical details. They give too an insight into the mind of the Greeks who came to Italy as seen by the sympathetic Traversari and an even greater one into the soul of their writer. Traversari was a holy religious, an admirable General of his Order and a passionate advocate of union of the Churches. His knowledge of Greek made it possible for him to be the friend of the Greeks and a mediator between them and the Latins, to interpret, to translate, to find in the Greek manuscripts the appropriate passages for the Latin orator, Montenero. All this he did with zeal and still (happily) found time to keep up his voluminous correspondence. This book traces Traversari's activities from the letters. The author has an unbounded admiration for his hero, which, while it induces him occasionally to fill in from his imagination a missing background too generously, has led him to peruse the letters so often and so intensely that he has noticed details that escape the eye of even the serious student. He uses also other sources as an aid, but not, I think, all of those that are listed in the short bibliography, otherwise many small errors of fact would have been avoided. However, these concern only details and do not detract from the broad picture that is presented of a big-hearted and learned monk, who loved the Greeks and spent his strength in helping them.

JOSEPH GILL S.J.

Timothy WARE, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule.* Clarendon Press: Oxford University Press 1964, in -8°, XII-196 pages. 45 shills.

Professor Ware has provided another interesting study on the Eastern Orthodox Church. His subject, Eustratios Argenti, a lay theologian of the 18th century, anxious to counteract the missionary activity of Catholics among the Orthodox of the Turkish Empire, wrote four polemical theological treatises. To put these into their historical setting, Prof. Wade reviews briefly the vicissitudes of the Church of Constantinople from the beginning of the 18th century. In another chapter he describes Argenti's own background and then devotes a chapter to each of the four objections raised by his author against Catholicism, concerning Baptism, the Eucharist, Purgatory and papal claims.

In the middle of the 18th century the baptismal question was very much alive, for the Patriarch Cyril V had just published an edict condemning Catholic Baptism as invalid because not performed by immersion. The writer depicts the background of the controversy, analyses Argenti's arguments and describes the later developments. The practice is still unsettled, though now usually 'economy' is used to allow recognition of Catholic Baptism. Yet only last year a Catholic adult was rebaptised in Athens and, as far as a photograph in a newspaper revealed, not by immersion. The Eucharistic controversy covers the old question of leavened and unleavened bread and the epiclesis, wherein Argenti upheld the practice of the East. On Purgatory he is no clearer than the undeveloped theology of his Church. As regards papal claims, he contented himself with attacking papal infallibity on historical grounds, drawing a lesson from the history of the Council of Constance, but he added a last excursus to prove that the popes are anti-Christ.

Argenti was a convinced Orthodox and wrote to defend his religion. Attack is the best form of defence, but his attack, though polemical, is reasoned and he had a sound knowledge of the ancient Fathers and an experience of Catholicism from his having lived in the West. This sympathetic, but not uncritical, account of Argenti and his activity is very readable and is an excellent way of conveying to the interested but not widely-read student an outline of part of later Greek ecclesiastical history and information as to what and why the Orthodox believe as they do on certain points.

JOSEPH GILL S.J.

Mélanges Eugène Tisserant, Vol. II-III, *Orient Chrétien* (1.-2. Teil) (= Studi e Testi 232-233) Vatikan 1964, in-8°, pp. VI-439;VI-493.

Diese beiden Bände, die sich mit dem christlichen Osten befassen, sind ein Teil der umfangreichen Festgabe zum 80. Geburtstag

des Dekans des hl. Kollegiums, Eugen Kardinal Tisserant. Es war sinnvoll, dem langjährigen Sekretär der Ostkirchen-Kongregation eine umfangreiche Sammlung von wissenschaftlichen Arbeiten über das östliche Christentum zu widmen. Es handelt sich um 39 Aufsätze, die insgesamt 932 Seiten umfassen. Es haben Angehörige von 16 verschiedenen Nationen an dieser Festgabe mitgearbeitet. Am stärksten vertreten sind darunter naturgemäss die französischen Landsleute des Kardinals (10 Beiträge). Die Beiträge, die in den wichtigsten westeuropäischen Sprachen (französisch, italienisch, englisch und deutsch) verfasst sind, betreffen so gut wie alle Gebiete der ostkirchlichen Wissenschaft.

Am stärksten ist die Kirchengeschichte berücksichtigt, mit zwölf Aufsätzen, von denen vier für das Unionsproblem wichtige Fragen behandeln. Archäologie und Liturgie-Wissenschaft sind mit je sieben Beiträgen ebenfalls gut vertreten. Dazu kommen vier Aufsätze über Aszetik und Mönchtum und ebensoviele über theologische Fragen. Nicht wenige Artikel bieten Veröffentlichungen von bislang unbekanntem handschriftlichem Quellenmaterial.

Es ist in einer kurzen Besprechung nicht möglich, alle Beiträge aufzuzählen und im einzelnen zu würdigen. Wir können nur auf einige wenige, die uns von allgemeinerem Interesse zu sein scheinen, eingehen. Manche Artikel klären sehr spezielle Einzelfragen, die gewiss für den Fachwissenschaftler auch von Bedeutung sind, aber doch weniger die grossen Probleme der Beziehungen zwischen Ost und West betreffen.

Was die Dogmengeschichte angeht, ist der Aufsatz von Antoine Tanghe O.S.B. (Chevetogne) (Vol. III 357-365) für die Auffassung der Beicht bei den Kopten von Interesse. Er bietet den arabischen Text und eine französische Übersetzung eines anonymen Traktats über die Beichte aus dem 12. Jahrhundert, der zu beweisen sucht, dass der hl. Johannes Chrysostomus die Heilsnotwendigkeit der Beichte nicht annahm. Dazu kommen einige Ausführungen über die Nützlichkeit der Beichte, besonders für die Mönche.

Mit dem Unionsproblem befassen sich die Beiträge von L. Desager, Fr. Dvornik, O. Halecki und A. G. Welykyj. Lucas P. Desager O.S.B. (Chevetogne) veröffentlicht (II 41-53) einen Brief des koptischen Patriarchen Johannes XI. an Papst Nikolaus V. (1447-1455), aus dem hervorgeht, dass dieser Patriarch an der Union von Florenz festzuhalten gedachte. Er bittet, ihm ein Kloster in Rom zur Verfügung zu stellen, wo Kopten und auch Äthiopier wohnen könnten. Papst Nikolaus hatte dem Patriarchen seine Erhebung auf den Stuhl Petri mitgeteilt. Leider ist dieser Brief unauffindbar und muss als verloren gelten (S. 52, Anm. 34).

Francis Dvornik bietet (II 93-101) den griechischen Text und eine englische Übersetzung des Traktats eines unierten Griechen aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts über die ökumenischen Konzilien. Dieser Autor zählt 10 solche Konzilien auf: die bekannten sieben des 1. Jahrtausends (das 4. Konzil von Konstantinopel gegen Pho-

tius, 869-870, wird ausgelassen), dazu das 2. Konzil von Lyon (1274), ein von Johannes Bekkos im Jahre 1277 in Konstantinopel abgehaltenes Konzil, das die Union von Lyon annahm, und das Konzil von Florenz (1439).

Oscar Halecki behandelt (II 241-264) die Beziehungen Sixtus' IV. (1471-1484) zur östlichen Christenheit. Dieser Papst bemühte sich um die Gewinnung der Russen des Moskauer Grossfürstentums für die Union und damit für den gemeinsamen Kampf gegen die Türken. Die Bemühungen scheiterten, da die Russen mit all ihren katholischen Nachbarn im Streit lagen. Sixtus suchte vergebens, die katholischen Mächte zum Kampf gegen die immer bedrohlichere Türkengefahr zu einigen.

Das grösste Interesse für die Frage der Wiedervereinigung hat der Beitrag des Protoarchimandriten der ukrainischen Basilianer, Athanasius Gregor Welykyj (III 451-473). Er führt den Nachweis, dass das Unionsprojekt mit dem Titel « Sententia cuiusdam Nobilis poloni Graecae Religionis », das in der Sitzung der Generalkongregation der Propaganda vom 16. März 1645 behandelt wurde, keinen geringeren als den rühmlichst bekannten orthodoxen Metropoliten von Kiev, Petrus Mohyla, zum Verfasser hat.

Das Projekt, dessen Text im Wortlaut mitgeteilt wird, sucht in seinem ersten Teil die Unvollkommenheit der Union von Brest-Litovsk aufzuweisen. Diese Union war nach Mohyla der Versuch, die Ruthenen in die römische Kirche hineinzuabsorbieren. Deshalb konnte sie zu keinem vollen Erfolg führen. Mohyla unterscheidet zwischen « unio » und « unitas ». « Unio » lässt die zwei zu unierenden Teile in ihrer Eigenart bestehen, während die « unitas » die Eigenart des einen zugunsten des andern opfert. Nur auf dem Wege der « unio », d.h. der vollen Achtung der Art des Ostens ist eine Überwindung der Spaltung möglich. Mohyla ist bereit, den Primat des Papstes anzuerkennen, aber er lehnt eine « explicita superintendentia » des römischen Pontifex über die Kirche der Ruthenen ab und schlägt vor, dass diese Kirche trotz der Union mit Rom ihre Bindung an Konstantinopel weiter aufrechterhalten solle.

Das Projekt wurde in Rom gut aufgenommen. Aber da man auf beiden Seiten zu sehr zögerte und Mohyla zu Beginn des Jahres 1647 starb, wurde die gute Gelegenheit zur Beseitigung der Spaltung verpasst.

Welykyj hofft, durch seinen Aufsatz, die Geschichte der Ukrainer, wie sie bisher geschrieben wurde, in einem wichtigen Punkt richtiggestellt zu haben (S. 467), und er misst dem Unionsvorschlag Mohylas auch heute noch grosse Aktualität zu (S. 462). — Es ist allerdings zu bedenken, das heute eine solche Bereitschaft, einen echten Primat des Papstes anzuerkennen, wie sie Mohyla zeigte, bei den getrennten Ostchristen kaum zu finden ist.

Von den allgemeinen historischen Beiträgen ist der von Henri Dominique Saffrey O.P. bemerkenswert (III 263-297), der aus einigen bisher unveröffentlichten Autographen des Kardinals Bessarion des-

sen Lebensdaten in manchem klarstellt. Demnach ist Bessarion vor dem 8. Oktober 1400 geboren, er empfing das « ῥάσον » gennante Mönchsgewand am 30. Januar 1423 und am 20. Juli des gleichen Jahres erhielt er das kleine Schima. Das grosse Schima hat er wahrscheinlich nie genommen.

Wilhelm de Vries S.I. sucht in seinem Aufsatz « Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos? » eine Ergänzung zu der immer noch klassischen Monographie des Kardinals Tisserant über die nestorianische Kirche (Dict. de Théol. Cath. XI, 1 col. 157-323) zu bieten, indem er die Urgeschichte dieser Kirche näher erforscht. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die Kirche Persiens als selbständiges Katholikat nicht aus einer Abspaltung vom Patriarchat von Antiochien entstanden ist, sondern dass sie als ebenso ursprüngliches Gebilde wie dieses angesehen werden muss. Der Titel « Katholikos » bedeutet demgemäss « allgemeiner Oberer » und nicht « allgemeiner Stellvertreter » etwa des Patriarchen von Antiochien. Die beiden Titel « Patriarch » und « Katholikos » sind also praktisch synonym.

Von den archäologischen Beiträgen sei der von Paul Goubert S.I. erwähnt, der sich mit dem Triumphbogen von S. Maria Maggiore befasst (II 187-215). Goubert stellt vor allem den starken Einfluss der apokryphen Evangelien auf die Darstellungen des Bogens klar. Bei der scharfen Verurteilung, die bereits Papst Innocenz I. (401-417) gegen diese Evangelien ausgesprochen hatte, ist dies eigentlich zu verwundern. Es zeigt jedenfalls, dass die Haltung Innocenz' I. damals noch nicht Allgemeingut geworden war. Wahrscheinlich war es ein orientalischer Künstler, der alle Traditionen, wie sie in Palästina und Ägypten verbreitet waren, kannte, der die Mosaiken geschaffen hat. Sixtus III. (432-440), der den Bau zu Ehren der Gottesmutter errichtete und dem « Volke Gottes » widmete, hat es dem orientalischen Meister nicht verwehrt, seine Motive auch aus den apokryphen Evangelien zu schöpfen.

Diese beschränkte Auswahl aus den zahlreichen Aufsätzen der beiden Bände möge genügen, um einen Begriff von ihrer Reichhaltigkeit zu geben.

Wilhelm de Vries S.J.

Oscar Halecki, *The Millennium of Europe*. With a Foreword by Hendrick Brugmans. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1963; xxvii+441 pages.

The author of this study of 1000 years of European history has brilliantly interwoven two rare qualities; first, a clear, penetrating insight into the Christian heritage of Europe, which together with the Greco-Roman legacy, forms the basis of our culture, and secondly, a proper, well-balanced regard for all the nations, both Western and

Eastern, which contributed to the building and defense of the European Commonwealth.

Throughout 33 chapters professor Oscar Halecki traces the idea of unity in multiplicity, with its successes and with its failures. The period of the Millennium began in the tenth century. The Carolingian era was only a preparatory stage in the development of the European Commonwealth, just as perhaps in our own day the Union of the Common Market Nations (these six European states cover approximately the same territory that was formerly controlled by Charlemagne) is a prologue to a much larger Atlantic Union.

The author shows a sensitive appreciation of the design envisioned by Otto III in the early development of the European Commonwealth. A beautiful miniature in a manuscript of the monastery of Reichenau, represents the Emperor on his throne receiving tribute from four ladies; these symbolize *Roma, Gallia, Germania,* and *Sclavinia,* and have been interpreted many times. To these interpretations Halecki adds some new insights of the role that Boleslav's Poland played in the proposed European federation. Although Otto's vision never materialized, nevertheless the idea of a Christian Commonwealth took root. This *Respublica Christiana* suffered an external decline at the end of the fourteenth century, but it still continued to exert a powerful force over men's minds.

After the transitional period of the Renaissance it reappeared in a more secularized form in the proposed *Grande République.* It was further influenced by the religious crisis of the sixteenth century, by the scientific revolution a century later and by the industrial revolution in the eighteenth century.

Then from the French Revolution until the close of the Second World War, European power reached its political zenith and collapsed. Today, European nations have come together for mutual defense not only among themselves but with the American Continent, forming thus the Atlantic Union.

The geographical limits of the Christian Commonwealth can easily be determined in the Western part, less so in the East. While the Kievan Rus belonged to the *Respublica Christiana,* the colonised Northeast, despite its Christian heritage, was not a part of the Western Commonwealth. Later, after the power of Muscovy had become dominant, Peter the Great brought this territory into the European state system. Under both the Tsars and the Communists, this Eurasiatic force became a danger to the security of its neighbors and a menace to world peace. To preserve freedom in the world and to regain freedom for captive nations is one of the basic themes of this book.

The author also treats with great perception the problems dealing with Eastern Central Europe. In particular he analyses three revolutions, the French, the American and the revolution which took place in Eastern Europe towards the end of the eighteenth century. In the opinion of the author the intervention of Prussia, Austria and

especially Russia constitutes the Polish revolution. This intervention resulted in the total destruction of the Polish Commonwealth — the *antemurale Christianitatis*. Not all will agree with this terminology. One is reluctant to call this totally unjustified partition of a sovereign nation a revolution. This term, flexible as it is, connotates, besides a violent overthrow of a government, a vision of a new and better life inspired with idealism — however distorted this dream might appear in some cases. Such idealism can scarcely be detected in the partition of Poland, since its neighbors were impelled by sheer egoism for new land and power.

The author knows well the dark pages of European history for the last thousand years. This knowledge has not dimmed his truly Christian optimism and hope for a better future.

JOHN KRAJCAR S.J.

Paul DIELS, *Die slavischen Völker*. Mit einer Literaturübersicht von Alexander ADAMCZYK (= Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, Band XI). Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, 381 pages + 3 maps.

This is a solid handbook of Slavic Studies, treating every aspect of the Slavic past and present. As Professor P. Diels was one of the most prominent Slavists, his chapters on Slavic tongues, dialects, literature and folklor constitute the best parts of his book. Also his chapters on art, music, education and law are informative. The split, however, into numerous segments, such as treating Church politics in a separate chapter from religious history, may hinder rather than help clarity.

Dr. Alexander Adamczyk has included a carefully selected bibliography and has introduced some sections with pertinent and useful remarks. In fact the reader will probably wish that the author had been more generous in his comments.

Unlike similar handbooks, Professor P. Diels has managed to cover all the bewildering variety of material in a comprehensive way. This gives the book an advantage of homogeneity. Yet it has also had the result that not all fields have been covered equally well. To remain within the orbit of Church history, the following are points the reader may easily disagree with:

In presenting the Cyrilo-Methodian question the author has disregarded recent literature and findings in archeology. Also the survival of the Cyrilo-Methodian tradition has not been sufficiently illuminated. The episode, concerning the introduction of Slavic liturgy by Charles IV at Emmaus is mentioned; by speaking of the " Kloster zu St. Emmaus " (p. 137) the author implies that the monastery was named after a Saint Emmaus. No such saint exists.

The Handbook is more stimulative than informative, more centered on problems than on facts. The text on page 143 suggests that an autonomous ecclesiastical province was erected for the Ruthenians of the Austrian Empire shortly after 1772. This actually came into existence in 1807 and it was the Metropolitanate of Halich, not of Lvov. On the same page the dates for the Protopop Avvakum should be 1621-1682, not 1610-1681. In the sentence: (in Russia) " Protestanten, später Baptisten, Mormonen haben zum geistigen Vorrat beigesteuert ", the author must certainly have in mind Mennonites, not Mormons.

It is misleading to say that the Lithuanian rulers were mere pagans until Jagiello's baptism (1386), then Roman Catholics (p. 161). The first important Lithuanian ruler, Mindaugas, became a Christian. Also Algirdas, the father of Jagiello, was a Christian. These two were in no way exceptions.

Considering the religious history in general, too much attention is given to secondary trends or even to fringe movement at the expense of the main currents of events. For instance, Bogomilism in Western Europe exerted less decisive influence upon the formation of medieval heresies, than is described in this book.

But these are minor flaws. In the sections with which the author is familiar, the work is excellent.

JOHN KRAJCAR S.J.

Chroati catholici Bosnae et Hercegovinae in descriptionibus annis 1743 et 1768 exaratis. Iuxta codices autographos qui in Archivo S. C. de Propaganda Fide exstant edidit P. Dominicus MANDIĆ, O.F.M. Institutum Chroatorum Historicum (= Monumenta Chroatiae Vaticana, I). Chicago-Roma 1962, in-12° pp. 234 cum 1 tab. geograph. et 4 reprod. photogr. mss.

Es liegt hier die Veröffentlichung von zwei in lateinischer Sprache abgefassten und mit italienischer Orthographie geschriebenen Verzeichnissen der Katholiken in Bosnien und der Herzegowina vor, die genaue Zahlenangaben bieten für die Jahre 1743 und 1768. Sie sind geordnet nach Pfarreien und Häusern und enthalten die Tauf- und Beinamen der Familienhäupter (Väter und Witwen), dazu all ihrer Angehörigen, sowohl der Kommunikanten (« Grossen », 1768) wie der Kinder. Das erste Verzeichnis wurde in J. 1743 nach der kanonischen Visitation des Bischofs und Apostolischen Vikars des ottomanischen Bosnien, P. Paulus Dragičević, O.F.M., von seinem Sekretär Fr. Matthaeus Marčinkušić, O.F.M., zusammengestellt, das zweite nach der kanonischen Visitation des Bischofs und Ap. Vikars P. Marianus Bogdanović, O.F.M., von seinem Sekretär, Fr. Josephus Tomić, O.F.M.

Der Herausgeber, P. Mandić, gibt in der Einleitung zuerst einen kurzen Abriss der wechselvollen und drammatischen Geschichte des Katholizismus in Bosnien und der Herzegowina, die vor der Völkerwanderung den inneren gebirgigen Teil der römischen Provinz Dalmatien ausmachten. Dann beschreibt er die beiden Codices und erklärt ihren Ursprung, ihre Autoren und ihre Bedeutung. Es folgen die Texte beider Verzeichnisse und ein « Index Locorum ». Die Texte werden illustriert und veranschaulicht durch eine « Tabula geographica paroeciarum Bosnae et Hercegovinae annis 1743 et 1768 », und durch photographische Wiedergaben sowohl der ersten wie der letzten Seite beider Dokumenten.

Die zwei Verzeichnisse der Katholiken im türkischen Paschaluk Bosnien während der Mitte des XVIII. Jhdts gehören wohl zu den eigenartigsten, im Archiv der Propaganda aufbewahrten Dokumenten. Sie haben, wie P. Mandić in der Einleitung es betont, « magnum religiosum atque ethnographico-historicum valorem ». Historiker, Ethnographen und Slavisten werden da einige tausend Orts- und Personennamen finden, die einem erfahrenen Auge einen ziemlich realistischen Einblick in die sozialen Verhältnisse der versklavten bosnisch-kroatischen Katholiken unter der türkischen Herrschaft im XVIII. Jhdt ermöglichen. Vom religions- und pastoralgeschichtlichen Standpunkt aus, fällt das Kriterium auf, nach welchem die Franziskaner — mehrere Jhdte hindurch die einzigen Seelsorger in B.-H. — ihre Gläubigen klassifizierten. Sie alle sind einfach nur « Christifideles » und « animae », die nach drei Gesichtspunkten aufgezählt werden: die Hausvorsteher, die Kommunikanten, die Kinder. Das Verzeichniss von 1743 fängt, z.B., so an: « Parochia Livno. In villa Prolog: 1. Stephanus Visoevich, id est sua *domus*, habet *animas Sacrae Communionis* 12. Parvulos qui adhuc *non communicant* 8... » (S. 17). Die Beschreibung dieser Pfarrei wird, S. 24, so abgeschlossen: « Parochia Livno habet: Villas 35, Domos 446, Fideles *Communionis* 2.740, Parvulos 1.228 ». Am Schluss der Aufzählung von 1768, S. 220-221, lesen wir: « Summa omnium: Parochiae in Vicariatu Bosnae No. 32. Civitates in quibus catholici habitant No. 13. Oppida... 5. Villae... 407. Domus catholicorum No. 7.128. Magni, sive *communicantes* No. 39.073. Parvi, sive *non communicantes* No. 20.998. Universim *animae* in Vicariatu Bosnae No. 60.061. Conventus Fratrum Minorum observantium cum ecclesiis No. 3. Ecclesiae solae No. 2 ». Es scheint unglaublich, besonders wenn man die, S. 14, beigelegte Karte anschaut. Nach allen Drangsalen, Massenauswanderungen so vieler seit dem XV. Jhdt durch den damaligen türkischen « eisernen Vorhang », waren um das Jahr 1720 nur noch etwa 10.000 Katholiken in B.-H. geblieben. Als die S. Congregatio de Propaganda Fide im J. 1723 die weitere Auswanderung der noch Gebliebenen verbot, fing die Zahl der Katholiken allmählich wieder zu wachsen an. Im J. 1768 waren es, wie wir sahen, schon über 60.000 mit 3 Franziskaner-Niederlassungen und nur 5 Kirchen. Heute haben sie die Zahl von 600.000 schon weit überschritten. Dies kann man — wenn man die

Verhältnisse in B.-H. zwischen den Jahren 1723 und 1878 vor Augen hält — nicht nur « naturali augmento et naturali eugenica vi » erklären. Die Fränziskaner, Bischöfe und Seelsorger, haben die verzweifelte Lage ihrer « Christifideles », ihre eigene heroische Aufgabe und die geheimnissvolle Kraft der « salutaris hostia » gut verstanden und haben sich mit rastlosem Seeleneifer für das Heil der ihnen Anvertrauten eingesetzt. « Historia vitae Magistra ».

S. SAKAČ S.J.

Dominik MANDIĆ, *Rasprave i prilozi iz stare hrvatske povijesti* [Disputationes et Collectiones historiam Chroatiae antiquam spectantes]. Institutum Chroatorum Historicum (= Opera quae separatim eduntur, I). Romae 1963, in-8°, XLIII-631 Seiten, und 6 Abbildungen.

Dieses Buch enthält 24 Abhandlungen in kroatischer Sprache aus dem Bereiche der mittelalterlichen kroatischen Geschichte. Dreizehn von ihnen sind hier zum erstenmal veröffentlicht, die elf übrigen hingegen wurden im Laufe der letzten zehn Jahren bereits anderswo gedruckt und erscheinen hier in zweiter, vom Autor durchgesehenen Auflage. Den Anlass zur Veröffentlichung gab das goldene Priesterjubiläum des verehrten Autors, eines in Chicago lebenden herzegowinischen Franziskaners, dessen drei Werke in den *Orient. Christ. Period.* 24 (1958) 240; 27 (1961) 469-471; 29 (1963) 281 schon rezensiert wurden und dessen farbige Fotographie das Buch eröffnet. Die zwei Herausgeber, fr. Dionysius LASIĆ, Prof. am Päpstlichen Athenaeum Antonianum in Rom, und fr. Basilius PANDŽIĆ, Generalarchivar der Fransiskaner, schrieben die Einleitung des Bandes. Sie stellten auch die vom Autor benützte Bibliographie zusammen (S. XXI-XLIII), und verfassten die den einzelnen Darstellungen vorausgeschickte, klare und ausführliche lateinische Zusammenfassung, ebenso das sorgfältig ausgearbeitete Namen- und Sachverzeichnis. Da die in den Anmerkungen zitierten Quellenauszüge meistens in ihrer Originalsprache abgedruckt sind, wird mit Hilfe der lateinischen Summarien auch den des Kroatischen unkundigen Lesern der Gebrauch des Buches genügend ermöglicht. Die Ausgabe kann in ihrer Art als musterhaft gelten.

Die Thematik der vom Autor behandelten historischen Ereignisse ist umfassend, weitgespannt und tiefgehend. Sein Hauptinteresse ist zwar immer der Erforschung der kroatischen mittelalterlichen kirchlichen, politischen und kulturellen Geschichte gewidmet (Landnahme, Taufe, kirchliche Organisation, Herrscher, lateinisches und kroatisches Schriftum, usw.), aber die Exkurse in das Gebiet der serbischen, bulgarischen und besonders der spätrömischen und byzantinischen Geschichte waren fast bei der Hälfte des behandelten Stoffes schon

wegen der geographischen und politischen Lage der alten Kroaten für ihn unvermeidlich und sind deswegen auch ausführlich. Das erste Kapitel, z.B., befasst sich mit dem hl. Venantius, Bischof von Delminium in der heutigen Herzegowina, der um das J. 257 als Martyrer starb. Das letzte Kapitel (XXIV), über die « bosnischen Christen » nach den türkischen Quellen, bringt einige wichtige Erklärungen und Berichtigungen zum Artikel des Herrn M. T. Okiç, *Les kristians (bogomiles parfaits) de Bosnie d'après des documents turcs inédits*, in *Südost-Forschungen* 19, 1960, 117-122. Das vorletzte Kapitel (XXIII) ist eine der besten Darstellungen über den Ursprung der Walachen. Es beginnt mit dem ersten Jhdt n. Chr., d. h. mit den Anfängen der Ansiedlung der nordafrikanischen maurischen Veteranen des römischen Heeres auf dem Balkan, und verfolgt die Geschicke ihrer Nachkommen (Maurovlachi, Morlacchi, Wlachen, Latini Nigri) bis in das XIX. Jdht. Fast jedes von den XX christlichen Jhdten ist im Buche irgendwie behandelt. Die meisten Abhandlungen enthalten vortreffliche, direkte oder indirekte Kommentare zu den acht berühmten und noch immer viel umstrittenen Kapiteln des Werkes Kaiser Konstantins VII. Porphyrogennetos « De administrando imperio » (Kap. XXIX-XXXVI), die über die damaligen Bewohner der ehemaligen grossen römischen Provinz Dalmatien handeln, d. h. über die byz.-römanische Inseln und Küstenland-städte Dalmatiens, über die Kroaten, die Serben, die Zachlumier, die Terbunioten-Kanaliten, die Dioklitier und die Narentaner-Paganen.

Auf die einzelnen Ansichten und die vom Autor erzielten Forschungsergebnisse können wir hier leider nicht näher eingehen, einerseits wegen ihrer Reichhaltigkeit, anderseits (ehrlich gesagt) auch wegen der Inkompetenz des Rezensenten in mehrereren Fällen. Eines möchten wir am Ende betonen: der Entschluss, — trotz allen damit verbundenen Opfern und Kosten — die zerstreuten historischen Darstellungen des P. Mandić in einem Bande gesammelt den interessierten Historikern vorzulegen, verdient aufrichtigen Dank und gebührende Anerkennung. Der unermüdliche Geschichtsforscher verdiente dies, und die weitere Forschung auf dem Gebiete der kroatischen und überhaupt der südslavischen Geschichte wird daraus reichen Nutzen ziehen.

S. Sakač, S.J.

Robert Stupperich, *Kirche und Staat in der Sowjetunion. Gesetze und Verordnungen.* Luther-Verlag. Witten 1962, in-16°, pp. 48.

Il volumetto riporta in versione tedesca i testi legislativi che regolano i rapporti tra Chiesa e Stato nell'Unione Sovietica. Per avere una documentazione completa sarebbe stato necessario riportare altri testi, in particolare quelli emanati in materia dalle varie istanze del Regime Sovietico che sono alla base della interpretazione

pratica delle norme legislative. Esistono infatti diverse pubblicazioni sovietiche di tale genere. Molto aggiornato appare, per esempio, il volume: *O religii (Chrestomatija)*. Pod red. I. I. Bražnik, F. I. Dolgich. Mosca, 1963.

L'A. ha reso un buon servizio pubblicando nel suo volumetto anche lo Statuto sull'Amministrazione della Chiesa Ortodossa Russa, approvato dal Sinodo panrusso il 3 gennaio 1945, e i Mutamenti allo Statuto, apportati dal Sinodo dei vescovi russi il 18 luglio 1961. Sarebbe stato opportuno indicare sempre le fonti originali, da cui vengono tradotti i testi. L'A. afferma nel breve *Epilogo* (l.c., pag. 44) che « Lo Statuto [sull'Amministrazione della Chiesa Ortodossa Russa] riconosciuto dallo Stato rappresenta l'interpretazione in vigore della legislazione sulla Religione ». Sarebbe interessante sapere, se si intende alludere a un riconoscimento ufficiale da parte del Regime Sovietico, avente valore legislativo, e si desidererebbe averne la conferma mediante la citazione precisa di documenti autentici e la prova dei fatti. La realtà sovietica probabilmente non dà motivo valido a tanto ottimismo.

Anche a proposito della versione dei termini più usati (l.c., pag. 45) ci si aspetterebbe in qualche caso maggiore precisione. Per esempio: *nastojatel'* non è solo *Erster Geistlicher*, ma più precisamente il Superiore, il Rettore (di una chiesa) o il Parroco, secondo i casi.

PAOLO LESKOVEC S. J.

Anneliese LÜDERS, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen* (= Berliner Byzantinischen Arbeiten, 29). Berlin 1964, in-8°, pp. 124, una carta geogr. e 11 tav. genealog.

La presente monografia intende raccogliere le notizie che le fonti siriache ed una armena ci offrono intorno alle crociate. Si tratta sostanzialmente della Cronaca di Michele il Siro, Patriarca di Antiochia (1166-1199), il cui terzo libro si riferisce precisamente all'epoca delle crociate: degli scritti di Gregorio Abu'l-Farag, detto Bar Hebraeus, Mafriano (= patriarca) d'Oriente (1264-1286), *Chronicon Syriacum, Chronicon Ecclesiasticum*, composti in siriaco e del Ta'rīḫ muḫtaṣar ad-duwal, scritto in arabo: infine della cronaca dell'armeno Matteo di Edessa che tratta gli avvenimenti della prima crociata.

Dopo una breve introduzione sulle varie Chiese nazionali del Medio Oriente, l'Autore illustra la personalità degli scrittori sopra citati e il carattere delle loro opere. Egli presuppone nel lettore la conoscenza della storia generale delle crociate che si tratta di integrare con le testimonianze delle fonti siriache ed armene. Tolte dal quadro narrativo più vasto in cui le avevano inserite i vari cronisti, queste ultime presentano fatalmente un carattere frammentario; l'Autore le ha raggruppate secondo l'argomento nei seguenti capitoli: Le cause

delle crociate; la strategia militare dei Franchi; la parte della personalità negli stati franchi; giudizi sui Franchi di origine occidentale o sira; l'atteggiamento dei Franchi nei confronti della Chiesa giacobita; le relazioni dei Franchi con gli stati confinanti; le reazioni del Medio Oriente all'apparire dei Franchi; commercio, traffico e attività edilizia dei Franchi.

Numerosi indici di località, di nomi di persone, di luoghi, di monumenti, undici tavole genealogiche e una carta geografica fanno di questa pubblicazione uno strumento prezioso di consultazione per chi voglia conoscere l'apporto delle fonti siriache alla storia delle crociate.

PELOPIDAS STEPHANOU S.J.

Archaeologica

Dumbarton Oaks Papers, XVII. Harvard University, Washington, 1963, 406 pages, 221 illustrations hors texte, 19 dans le texte.

Ce 17e volume, toujours aussi dense et aussi bien présenté que les précédents volumes de la célèbre collection, apparaît comme centré autour de l'Hellénisme. Rien d'étonnant à cela, car il publie plusieurs des meilleures contributions au « Symposium » tenu à Dumbarton Oaks en 1962 sur le thème suivant: « The Hellenistic Origins of Byzantine Civilization ». C'est le résumé de ce Symposium par ROMILLY J. H. JENKINS (pp. 403-405) qui nous servira de trame pour parcourir ce volume.

Il débute par la magistrale étude d'A. H. M. JONES, professeur d'Histoire ancienne à l'Université de Cambridge, sur « The Greeks under the Roman Empire » (pp. 9-19), A. H. M. JONES commente la phrase célèbre d'Horace « Graecia capta ferum victorem cepit ». Déjà Cicéron se servait du grec dans ses lettres pour exprimer des nuances trop subtiles pour les latins. Marc-Aurèle écrivit en grec ses mémoires. Et cependant les Grecs, tout en admirant la sagesse politique et la puissance militaire des Romains, ne cessaient pas de les considérer comme des barbares. La colonisation romaine en Orient fut relativement faible. César, les triumvirs et Auguste établirent 9 ou 10 colonies de vétérans en Grèce et en Macédoine, 10 en Asie Mineure et une seule en Syrie. Leurs successeurs ajoutèrent une douzaine de colonies à cette liste et l'Auteur renvoie à son ouvrage « Greek City from Alexander to Justinian » (pp. 60-64). Le grec était la langue de l'administration dans les provinces orientales. Ce n'est que dans l'armée que le latin était la langue officielle. Avec raison l'Auteur remarque qu'« à partir du IVe siècle la domination de l'hellénisme commença à décroître ». « L'empire byzantin était fondamentalement romain, bien qu'incorporant beaucoup d'éléments grecs » (p. 19).

Mais le Christianisme est-il « fondamentalement oriental » quoique sa théologie soit exprimée en concepts de la philosophie grecque? Ne serait-il pas à propos de rappeler le mot de S. Paul, qui supprime les distinctions entre Grecs et barbares, Juifs et gentils...? La religion chrétienne transcende nos catégories raciales. L'article du Professeur Moses HADAS sur « Hellenistic Literature » (pp. 23-35) commence par cette formule énigmatique: « L'histoire de la littérature est un continent, non un archipel ». On pourrait peut-être lui reprocher de nous offrir une vue trop panoramique de ce continent. Il souligne à bon droit l'importance de l'histoire (pp. 28-29) avec ses trois divisions « histoire authentique, fiction pure, histoire romancée ». Le Professeur ROMILLY J. H. JENKINS étudie (pp. 39-52) « The Hellenistic Origins of Byzantine Literature » en insistant sur le déclin de la poésie, trop imbue de rhétorique.

Après ces généralités à propos de l'influence de l'hellénisme sur la littérature, on est heureux de trouver des études qui apportent une contribution nouvelle et importante à l'archéologie byzantine.

Cyril MANGO étudie « *Antique Statuary and the Byzantine Beholder* » (pp. 53-75, avec 20 illustrations). Il montre de quelles superstitions populaires étaient entourées les statues antiques considérées comme l'habitacle des démons. Même des hommes cultivés comme Psellos ou le Patriarche Jean le Grammairien (milieu du IXe siècle) n'échappaient pas à ces préjugés magiques. Comme dans un diptyque, tandis que Georges M. A. HANFMANN synthétise l'« hellenistic Art » (pp. 77-94) entièrement tourné vers la description enthousiaste de ce monde, comme en témoignent 41 illustrations judicieusement choisies, Ernst KITZINGER s'acquitte avec finesse et précision de la difficile tâche de retrouver « The Hellenistic Heritage in Byzantine Art » (pp. 96-116 avec 38 excellentes illustrations). Même le « Bain de l'Enfant » devenu classique dans les Nativités byzantines depuis le VIIIe siècle a subi l'influence de traditions païennes, comme l'a bien montré P. J. NORDHAGEN dans « The Origin of the Washing of the Child in the Nativity Scene » (Byzantinische Zeitschrift, 54, 1961, p. 333 sq.).

Après ces études, qui occupent les 116 premières pages du volume et reproduisent les brillantes conférences du Symposium sur « The Hellenistic Origins of Byzantine Civilization », nous trouvons des articles plus développés sur des sujets variés.

Ernst H. KANTOROWICZ recherche dans les monnaies païennes « *Oriens Augusti, Lever du Roi* » (pp. 118-178). Cette étude commencée en 1951, publiée après la mort de son Auteur (1er septembre 1963), prouve avec ses 63 illustrations que le « Lever du Roi », surtout s'il s'agit du « Roi Soleil » Louis XIV, se ressent de toute une tradition païenne, transformée en liturgie byzantine. Irwing LAVIN, dans un article volumineux, étudie avec minutie « *The Hunting Mosaïcs of Antioch and their Sources* » (pp. 180-286 avec 142 illustrations). Speros VRYONIS Jr publie une intéressante étude sur *Δημοκρατία and Eleventh. cent. Guilds* (pp. 289-314). Se basant sur « Le Livre du

Préfet », sur le « Livre des Cérémonies », quelques vies des Saints, et de « maigres sources » historiques, l'Auteur montre que les « corporations » prennent peu à peu la relève des « dèmes ». Leur rôle peut se comparer à celui des corporations occidentales. Dans l'abondante bibliographie citée, pourquoi l'édition et le commentaire du « Livre des Cérémonies » par A. VOGT, Paris, 1935, sont-ils oubliés? (p. 295). L'infatigable et polyvalent Cyril MANGO édite pp. 317-330 « *The Conciliar Edict of 1166* » en le faisant précéder de quelques indications historiques intéressantes et suivre de sept excellentes photographies de cet important document épigraphique. Arthur H. S. MEGAW publie « *Notes on recent Work of the Byzantine Institute in Istanbul* » (pp. 333-371) avec plusieurs illustrations dans le texte et 35 bonnes photographies. Il insiste particulièrement sur Zeirek Camii, l'église du Pantocrator, dont il reconstitue le plan de l'église méridionale (pp. 336-341), des fragments de l'« opus sectile » (pp. 337-338) et l'iconostase (p. 345), qui a la forme classique de Torcello, de St Marc de Venise et des basiliques romaines paléo-chrétiennes. A Fethiye Camii, dans les mosaïques du « Parecclesion », ajouté au début du XIV[e] siècle à l'église de la Theotokos Pammakaristos, on a découvert récemment et identifié St Grégoire l'Arménien, St Antoine, St Ignace, St Grégoire de Nysse (p. 364). SEMAVI EYICE publie « *Two Mosaic Pavements from Bithynia* » (pp. 373-389) de l'époque byzantine, avec 19 photographies. L'un a été découvert récemment à Sainte-Sophie d'Iznik (Nicée), l'autre orne le mausolée de Orhan Ghazi à Brousse. Kurt WEITZMANN et Ihor ŠEVČENKO étudient « *The Moses Cross at Sinaï* » (pp. 385-398, avec 18 photographies). Cette croix de provenance inconnue (Syrie ou Palestine) se trouve dans la basilique du Monastère de Sainte-Catherine au Sinaï, au dessus de l'iconostase. On peut la dater du VI[e] siècle. Elle fut offerte par une certaine Theodora, fille de Proclus et de Domitia. ROMILLY J. H. JENKINS termine le volume, dont on doit apprécier la variété et la densité, par « *A Note on the Letter to the Emir* » of NICHOLAS MYSTICUS (pp. 399-401) et « *The Hellenistic origins of Byzantine Civilization* » « Report on the Dumbarton Oaks Symposium of 1962 » (pp. 403-405) dont nous avons parlé plus haut.

P. GOUBERT S. J.

Sirarpie DER NERSESSIAN, *Armenian Manuscrits in the Freer Gallery of Art.* Smithsonian Institution Freer Gallery of Art. Oriental Studies, 6. Publication 4516. Washington 1963, in fol., XIX-145 pages + 108 plates.

Il faut savoir gré à Mademoiselle Sirarpie der Nersessian d'avoir ajouté ce nouvel et splendide ouvrage à la liste déjà impressionnante de ses travaux sur l'Art arménien. Mais avec elle on doit associer dans une commune reconnaissance les mécènes américains et les érudits

arméniens ou européens, qui ont facilité cette remarquable publication.

« Elle comprend 6 Evangiles, un Hymnologium, et un Psautier, et couvre un espace de sept siècles ». Le plus vieux manuscrit est un Evangile du XIe siècle illustré de charmantes miniatures par des moines du Taurus ou des environs de Mélitène. Quatre autre Evangiles, du XIIe et XIIIe ciècle, furent écrits en Cilicie (Adana). Trois de ceux-ci proviennent du « scriptorium » du Patriarcat de Hromkla. Le quatrième, du « Scriptorium » fondé par l'évêque Jean, frère du roi Het'um I. Le Psautier date environ du XIVe ou XVe siècle. L'hymnologium fut écrit au XVIIe siècle dans une des provinces nord orientales de l'Arménie, mais les miniatures ont imité et parfois copié des manuscrits ciliciens du XIIIe siècle. Enfin l'Evangile écrit à Sivas au XVIIe siècle est une exemple de la renaissance de la peinture à cette époque.

Après avoir donné ces renseignements dans son introduction (pp. XVII-XVIII), l'Auteur explique, qu'il a placé tous les manuscrits dans l'ordre chronologique. Mais le Codex n° 32.18, qui a été écrit un peu après le n° 56.11, a été classé avant, pour ne pas le séparer des autres Evangiles, provenant du même « Scriptorium ». Pour chaque manuscrit M.lle S. Der Nersessian fournit une courte description, une histoire sommaire, et s'étend davantage sur l'étude des illustrations, étude très riche par les comparaisons qu'elle suggère avec d'autres manuscrits (pp. 101). Suivent en appendice les colophons en arménien (pp. 103-126), une brève mais substantielle bibliographie (où manquent cependant les ouvrages de Louis Bréhier, de Paul Lemerle) (pp. 127-131), un précieux index général (pp. 133-139) et un index des manuscrits arméniens, grecs, latins, syriaques, etc... (pp. 141-145).

Parmi les 108 planches, qui contiennent 372 figures, remarquables du point de vue typographique et photographique, s'il fallait faire un choix, nous soulignerions les planches 36 et 37 de l'Evangile de St. Matthieu du XIIIe siècle. Le banquet d'Hérode et la sépulture de Jean Baptiste sont représentés avec une finesse de trait rare (fig. 77, page 85; fig. 78, page 86). De même la marche de Jésus sur les eaux (fig. 80; fig. 89). Les soldats demandent à St. Pierre le paiement du tribut (fig. 82, page 106), la guérison du lunatique (fig. 84, page 104).

Nous sommes en plein art populaire où, même au milieu des sujets les plus graves, l'humour ne manque pas. Faut-il y voir l'influence d'un théâtre oriental religieux analogue à nos Mystères du Moyen Age occidental que continuent encore nos modernes « Pastorales » et « Passions » ? Cela n'est pas impossible, comme Louis Bréhier l'a justement remarqué, à propos des miniatures des homélies de Jacques de Kokkinobaphos, d'après le Protévangile de Jacques (le Monde byzantin III, la Civilisation byzantine, Paris, 1950, pp. 413-419). En tout cas, on peut dire de ces manuscrits arméniens, ce que Louis Bréhier écrivait de l'illustration des psautiers monastiques

grecs (pp. 544-545): « Elle suit le texte pas à pas et en fait un commentaire imagé, plein de fantaisie, presque toujours indépendant de la tradition iconographique. On y remarque des traits satiriques.... un art plus libre que l'art officiel... un esprit d'observation et une recherche de réalisme, qui va jusqu'à la caricature ».

Par ce monumental ouvrage sur les manuscrits arméniens, M.lle Sirarpie Der Nersessian a enrichi le répertoire de l'iconographie chrétienne du Moyen-Age.

P. GOUBERT, S.J.

Wilhelm NYSSEN, *Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz*, Lambertus-Verlag Freiburg im Breisgau, 1962, in-8°, pp. 114, 20 tavv. f.t., di cui 16 a colori.

In sede scientifica va divenendo sempre più chiaro che l'arte paleocristiana e bizantina non fu soltanto il prodotto di un'esigenza o di una tendenza ingenua a decorare fastosamente luoghi ed oggetti di culto. Non fu neppure l'accettazione passiva dell'eredità artistica tardo-antica. Fu invece, principalmente, l'opera in cui si concretò, secondo circostanze di tempi e di luoghi, la volontà cristiana di *testimoniare*, anche mediante l'arte, il Messaggio di salvezza della Rivelazione. In altri termini, mentre la Bibbia conteneva la Parola di Dio scritta, l'arte doveva contenere la Parola di Dio *raffigurata*.

Questa concezione, una volta viva e comune a tutta la Cristianità, presso noi Occidentali s'è sbiadita quasi del tutto; e altrove è forse percepita soltanto oscuramente dalla massa dei fedeli. L'A. s'è proposto di ravvivarla col contributo di questo libro, che, ormai, non è l'unico in materia.

Il Nyssen osserva giustamente che non basta studiare l'arte cristiana e bizantina soltanto « dal punto di vista estetico fondandosi sui legami stilistici, se non si considerano al tempo stesso l'ambiente vitale in cui sono nate le immagini e — nel caso di quelle raffiguranti il Mistero della salvezza (« Bilder des Heils ») — tutto il pensiero teologico sbocciato nel mondo dei Santi Padri » (p. 9).

Ora, l'ambiente vitale in cui sono state create le immagini è quello della fede vissuta nelle Promesse e nelle Realtà divine, che vengono annunziate nella Sacra Scrittura mediante un crescendo di allusioni simboliche e di riferimenti espliciti a realtà visibili del mondo presente (pp. 3-18). Il pensiero teologico dei Padri non è altro che l'accoglimento e il ripensamento sistematico di tali Promesse e Realtà divine, che essi si sforzano di rendere più accessibili ai semplici fedeli anche mediante l'introduzione di nuovi moduli linguistici concretati in nuovi simboli, nuove figure e nuove allegorie. Tutto ciò troverà espressione non solo nella letteratura patristica, ma anche sul piano della giovane arte cristiana, malgrado l'atteggiamento negativo di qualche Padre verso l'arte figurativa sacra e la posteriore bufera dell'iconoclasmo (pp. 19-39).

L'A., nel delineare tale ambiente e tale pensiero, ci presenta una bella antologia di testi biblici e patristici, molto significativi sotto l'aspetto della storia teologica dell'arte cristiana. Non ci risparmia

neppure qualche punta polemica contro certa storiografia (ormai sempre più fuori moda), che, non percependo la saggezza pedagogica della Chiesa nel soddisfare le esigenze « visive » di gran parte dei suoi fedeli, ha scoperto nello sviluppo artistico cristiano un ennesimo indizio della pretesa « mondanizzazione » o « paganizzazione » della Chiesa in epoca post-costantiniana (p. 29 s.).

Ma la parte caratteristica del volume è costituita dall'analisi di ben diciassette temi iconografici, fatta alla luce dei princìpi rilevati nel corso dell'Introduzione. Si tratta di una breve antologia iconografica desunta dalla miniatura egiziana, mesopotamica, siriaca e bizantina dei secc. VI-X. Sei temi sono di ispirazione veterotestamentaria (Cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso, Sacrificio di Isacco, Mosè sul Sinai, Elia dinanzi ad Ahab, Mosè presso il roveto ardente, il profeta Giona); sette si rifanno al Nuovo Testamento (Natività di Cristo, Moltiplicazione dei pani, Epifania, Battesimo di Gesù, Gesù nell'Orto degli Ulivi, Crocifissione e Resurrezione, Ascensione); due si riferiscono alla storia ecclesiastica bizantina (il II° Concilio di Nicea, l'imperatrice Teofano); due finalmente sono di ispirazione leggendaria (Morte in croce di S. Pafnuzio, Un miracolo di S. Michele Arcangelo). Per illustrare tali temi l'A. s'è servito della riproduzione di venti composizioni miniate, di ognuna delle quali fornisce informazioni storiche sull'opera da cui è stata desunta, una descrizione analitica di ciò che essa rappresenta, alcune notazioni estetiche, una sobria ricerca del contenuto teologico della composizione i cui elementi vengono illuminati con appropriate citazioni bibliche, patristiche e liturgiche o innografiche (pp. 41-105).

Le venti illustrazioni riproducono miniature di manoscritti famosi, come il *Fragmentum Sinopense* (Bibl. Nat. Paris, Suppl. Graec. 1286), la *Bibbia di Vienna* (Nat. Bibl. Wien, Cod. theol. graec. 31), il *Codex Rossanensis* (Bibl. della Cattedrale, Rossano), il *Codice di Rabbula* (Bibl. Laurentiana, Firenze, Plut. I, 56), *il Menologio di Basilio II* (Bibl. Vaticana, Ms Graec. 1613), ecc. L'esecuzione delle sedici illustrazioni a colori è degna di considerazione, anche se i colori non sempre corrispondano in tutto e per tutto a quelli originali. Del resto la tecnica fotografica non ha esaurito ancora tutte le sue possibilità di progresso.

Con questo volume così ben pensato, documentato, illustrato e stampato, l'A. ha offerto al pubblico un'opera che, per più di un motivo e in più di un capitolo, merita non tanto d'esser letta o studiata, quanto meditata: essa trascende la cerchia degli interessi puramente artistici.

Ciò resta vero, naturalmente, anche se i lettori smaliziati sui problemi della « Periodisierung » bizantina, troveranno poca corrispondenza fra il titolo — *Testimonianza dell'immagine nella Bisanzio primitiva* — e il contenuto del testo che giunge fino al IV Concilio di Costantinopoli (869-870), e l'età delle composizioni riprodotte, che sta fra il sec. VI e il sec. X.

C. Capizzi S.J.

Giuseppe Cortesi, *La zona e la basilica di S. Severo nel territorio di Classe. Note di topografia e di archeologia* (= Quaderni di Antichità ravennati, cristiane e bizantine, 5), Edizioni « Dante » di A. Longo, Ravenna 1964, in-8°, pp. 68, figg. 30, L. 1500.

Da vari anni in qua, l'A. dirige gli scavi e i sondaggi in un settore dell'area su cui sorgeva fino al sec. IX, circa, la città di Classe, che si sviluppò, com'è noto, dal porto militare fondato da Augusto a pochi km da Ravenna, dopo la battaglia di Azio (31 av.C.).

Questo fascicolo presenta un rapporto sintetico e provvisorio su alcuni sondaggi effettuati dall'A. negli ultimi mesi del 1963 e nei primi del 1964.

Bisogna riconoscere che le sue ricerche sono state coronate da successi straordinari: ha scoperto e messo parzialmente in luce una serie di manufatti (tombe, strade, mura di edifici e di città, ecc.), che aprono prospettive impensate allo studio della « Civitas Classis » romana e medievale.

Ma la scoperta più sensazionale è forse quella della basilica di S. Severo. Di questa che fu « l'ultima basilica del grande ciclo paleocristiano di Ravenna » (p. 5), restava ben poco alla luce del sole: un tozzo rudere della torre campanaria. Vero è che le fonti letterarie ci informavano della sua ubicazione (« in regione quae vocatur Vicus Salutaris »); ci fornivano le date della sua fondazione e costruzione parziale ad opera dell'arcivescovo ravennate Pietro III (570-578), e del suo completamento sotto il suo successore, Giovanni II (578-595); è vero anche che ci conservavano varie testimonianze della sua demolizione e ricostruzione nel 1468 e della sua rovina totale verso la fine del Sec. XVIII e l'inizio del XIX; esse ci davano notizie pure su qualche edificio adiacente, come ad es. del Monastero di S. Rufillo; ma poco o nulla ormai si sapeva della posizione esatta della basilica, della pianta, della struttura architettonica, della sua decorazione musiva. I quesiti senza risposta erano molti.

Ora gli scavi-sondaggio del Cortesi ci hanno già messo sotto gli occhi una serie di dati, che, suscitando necessariamente problemi imprevisti, nondimeno rispondono a vari interrogativi o, almeno, avviano lo studioso verso risposte attendibili.

Ci limiteremo a qualche accenno. La scoperta di varie tombe con corredo funerario totalmente pagano dei secoli II-IV d.C. e l'assenza di tombe cristiane a loro contemporanee nelle immediate adiacenze e nei dintorni della basilica inducono l'A. a pensare che S. Severo, undicesimo successore di S. Apollinare, fu sepolto in una tomba della sua famiglia compresa in una necropoli *pagana*; la basilica, naturalmente, sarebbe stata elevata sconvolgendo tale necropoli. A differenza di quanto hanno sostenuto il Lanzoni e il Mazzotti, non è vero che « la presenza di un antico sepolcreto a diretto contatto con la stessa basilica impediva a questa di essere compresa entro il perimetro delle mura classiane » (p. 19). Il Cortesi ha scoperto a sud della basilica « una grande struttura muraria, databile fra il II e il IV secolo dopo Cristo, posta a protezione dei lati sud, est, nord-est della ' civitas Classis ' » (p. 35), in modo cioè da inglobare e proteggere anche la basilica di S. Severo. Altri sondaggi infine

hanno condotto l'A. ad altre scoperte, che ormai permettono di ricostruire la pianta della basilica (tre navate con unica baside, circolare all'interno e poligonale all'esterno), di misurarne quasi con esattezza le dimensioni (lunghezza: oltre 50 m., larghezza esterna: 28,73 m.) e di indovinare la ricchezza della decorazione musiva parietale e dei rivestimenti marmorei. Il pavimento conserva ancora vasti lembi di mosaici a motivi ornamentali con tessere policrome. L'A. pensa che i mosaici pavimentali conservati a Ravenna nella torretta della Provincia e nei magazzini del Museo di S. Vitale (cfr. G. BOVINI, in « Felix Ravenna », N° LXVI, 1954) siano stati asportati dal pavimento del presbiterio e dell'abside (pp. 56-59).

Ci auguriamo che l'A. possa condurre a termine i suoi lavori di scavo, superando lo stadio dei « sondaggi ». Questo suo breve rapporto già lascia intravvedere il valore che rivestiranno le sue scoperte per gli archeologi e gli storici interessati alle vicende di uno dei più luminosi centri di civiltà nell'epoca tardo-antica e nel primo medioevo.

CARMELO CAPIZZI S. J.

Niketas MITROPULOS, *Marienikonen* (Das grosse Erbe), Buch-Kunstverlag Ettal, 1964, in-16°, pp. 71, 36 tavv. f. t. a colori.

Questo volumetto vuol essere una breve introduzione alle raffigurazioni mariane nelle icone portatili bizantine, orientali o d'ispirazione bizantina.

L'A., rivolgendosi al gran pubblico, ha ritenuto opportuno premettere al suo lavoro tre brevi esposizioni storico-teologiche sul culto cristiano delle immagini, sulla vita della Vergine, sull'iconografia mariana considerata nei tipi principali realizzati nelle icone portatili: Vita di Maria, Odigitria, Eleusa, Blachernitissa, Glicofilusa, Deisis, Fonte, Platitera. A tali esposizioni segue subito la descrizione di ben 36 icone mariane, rientranti, più o meno, nei tipi iconografici suaccennati.

Di ogni icona descritta il Mitropulos offre non solo i dati cronologici necessari e l'indicazione del luogo di provenienza e di conservazione attuale, ma anche alcuni accenni sulla fonte ispiratrice (Bibbia, letteratura apocrifa, leggenda, ecc.), sugli elementi iconografici essenziali al tipo a cui appartiene, sul significato teologico e simbolico della raffigurazione.

Riteniamo superfluo sottolineare l'utilità di un lavoro come questo, nonostante il suo carattere divulgativo e ristretto: esso offrirà a tanti lettori un altro aiuto indispensabile per una lettura intelligente di un settore importantissimo della pittura religiosa bizantina. Utilità, questa, che nel nostro caso è accresciuta dalle 36 tavole in policromia, che riproducono egregiamente gli originali descritti.

Non riusciamo ad essere d'accordo con l'A. quando egli afferma che le rappresentazioni mariane su icone si riducono a quattro gruppi in Oriente: Odigitria, Eleusa, Blachernitissa, Platitera. A parte le gravi

difficoltà che si incontrano nel voler determinare le caratteristiche di tali « gruppi », non crediamo che gli studi iconografici ed iconologici bizantino-orientali siano tanto avanzati da escludere l'esistenza di altri « gruppi » o di altri « tipi ».

C. Capizzi S. J.

Rudolf M. Mainka, *Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone. Geschichte, Kunst und Sinngehalt des Bildes* (Das grosse Erbe), Buch-Kunstverlag Ettal, 1964, in 16°, pp. 84, 8 tavv. f. t.

A giudizio degli storici dell'arte, Andrea Rublev (ca 1360-1430) è il più grande pittore di icone sacre che la Russia abbia avuto. Uno dei suoi studiosi più informati non ha creduto d'esagerare definendolo « il Fra Angelico russo » (I. E. Grabar, *Problemi del restauro*, Mosca 1927, I, p. 11). È pure comunemente ammesso che il capolavoro pittorico del Rublev sia l'icona della Trinità, dipinta probabilmente nel 1411 e forse per il Monastero di Zagorsk (chiamato appunto « della Trinità »), ma oggi conservata nella Galleria Tretjakov di Mosca, dopo che essa ha subìto molte peripezie, deturpazioni e restauri. Il più felice di questi ultimi fu compiuto negli anni 1918/19. Esso rimise in luce la bellezza del capolavoro suscitando grande entusiasmo ed ammirazione nel mondo degli studiosi e dei conoscitori d'arte russa: si era ormai in grado di apprezzare pienamente il valore di un'altissima opera d'arte religiosa, prodotta da un monaco-pittore russo di genio, formatosi alla scuola di un raffinato pittore bizantino immigrato in Russia (Teofane Greco).

Tra gli ammiratori entusiasti viene ad inserirsi Rudolf Maria Mainka, il quale ha dedicato all'icona del Rublev questo studio, che è piccolo di mole, ma denso di contenuto e ricco di suggestioni ed aperture culturali.

Per il Mainka, come per ogni serio cultore d'arte cristiana, la « Trinità » del Rublev non è soltanto un'opera estetica di rara eccellenza, ma anche e sopratutto un'opera *religiosa*: il capolavoro artistico-religioso di un monaco-pittore che volle esprimere con le linee e i colori la sua esperienza del Divino, ricercato e contemplato per tutta la vita nel silenzio, nell'ascesi e nella preghiera, guidate e sorrette da quella Fede cristiana, di cui la Trinità costituisce uno dei « due misteri principali ». La natura dell'esperienza espressa dal Rublev, i presupposti teologici, la tradizione iconografica e l'ambiente culturale che influirono sul capolavoro rendono la sua intelligenza difficile, specialmente al cristiano occidentale. Perciò il Mainka s'è proposto di manodurre il lettore a tale intelligenza, dal momento che i valori estetici, nella « Trinità » del Rublev, non sono né gli unici né i più rilevanti, ma sono accompagnati da altri valori, a cui essi sono subordinati — quello teologico ad esempio.

La manuduzione del Mainka procede gradualmente e logicamente: 1) attraverso alcuni cenni storici sull'iconografia della Trinità

in Oriente e in Occidente, e sopratutto sulla « Filossenia di Abramo » (cfr. Gen. 18,1-8), di cui l'icona del Rublev è un esemplare (pp. 14-19); 2) mediante alcune notizie documentate sulla vita, l'ambiente storico e l'opera del Rublev in generale (pp. 20-30) e le vicende a cui è andata soggetta questa sua icona in particolare (pp. 31-34); 3) con un'analisi acuta degli elementi formali ed estetici (pp. 35-42), e dell'espressione del mistero Trinitario raggiunta tanto felicemente dal Rublev in questo capolavoro (pp. 43-56).

Il messaggio di spiritualità cristiana e trinitaria, in esso contenuto, costituisce l'oggetto dell'ultimo capitolo (pp. 57-64), il quale riprende il tema « ecumenista » già svolto nel primo capitolo con chiarezza ed equilibrio: la fede nella Trinità è un vincolo d'unione fra i cristiani delle varie confessioni (pp. 9-13).

Il volumetto si raccomanda per serietà d'impostazione, ricchezza e precisione di dati (però a p. 65, n. 3 si legga: *Randanini* e non: Randamini), e limpidezza di stile. Le otto tavole hanno soltanto una funzione esemplificativa.

C. CAPIZZI S. J.

Palaeographica et Diplomatica

Codices graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi. Congessit, enarravit, eorumque specimina protulit, tabulis CCV phototypice expressis, Alexander TURYN, professor Universitatis Illinensis (= Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi, vol. XXVIII). In Civitate Vaticana. Ex Bybliotheca Apostolica Vaticana, 1964, in folio, pp. XVI-206, cum Tabulis 205. Lib. it. 50.000.

Splendidum omni ex parte volumen offert nunc studiosis historicarum rerum et palaeographiae perillustris Universitatis Illinensis professor, natione Polonus, Alexander Turyn. Qui, qua pollet sagacitate et sollertia, librum hunc non solum studio suo perquam diligenti accuratissime instructum protulit, sed eundem etiam, munificentia Bibliothecae Apostolicae Vaticanae ingentique impensa, typis polyglottis Vaticanis necnon — quoad Tabulas attinet — labore publicae Officinae polygraphicae Itali Status ornandum perfectissimoque modo excudendum curavit.

Campus scientificae investigationis et tota materies libri sat bene ipsemet auctor titulo expressit. Rerum autem dispositio optima sine dubio est.

Igitur statim post *Praefationem* (pp. VII-X), qua intentum operis eiusque delimitatio describitur, praemittuntur *Addenda* (pp. XIII-XVI), quae in denotandis codicibus hinc inde quandoque, opere iam facto, desiderare quis adhuc posset. Expedito autem calle incipit liber triplicem sectionem praemittendo, propaedeutices more; id est,

primum, sub oculos ponitur *Conspectus Tabularum* (pp. 1-8), quae materiem operis constitui dicendae sunt, enumeratis ratione antiquitatis diversorum codicum auctore, titulo, anno quo exarati illi fuerunt. Tum, altero loco, sequitur *Index codicum* adhibitorum (pp. 9-13), ad paginas quibus describuntur relatus. Tertio, denique, *signorum criticorum* et *compendiorum explicatio* necnon et *bibliographica notitia* (pp. 14-16) satis evolvuntur.

Accedit iam pars operis pro studiosis praecipua, quae in descriptione codicum et tabularum ex eis delectarum explanatione maxime consistit (pp. 17-180), quo in studio perpoliendo eruditionem amplissimam auctor ostendit. Indicantur enim optime, imprimis, ea omnia quae ad historiam uniuscuiusque codicis spectant; sed et laus non pauca additur, tum in rebus vel personis ad amussim referendis, quae in codicibus continentur, dummodo maioris momenti sint vel etiam curiosioris; tum quoque in assignandis — eruditionis causa — Scriptorum operibus quae res datas illustrant aut commemorant; tum, denique, in adnotandis his quae peculiari modo referri oportebat circa tabulam vel tabulas in exemplum cuiusvis codicis allatas. Sed post huiusmodi praegrandem scientificum laborem adhuc duo habentur: *Index nominum* rerumque notabilium (pp. 181-203), in quo et paginae, ubi de rebus agitur, et tabulae pertinentes referuntur, et *Annorum notatio* — codicum vel subscriptionum eorundem — (pp. 205-206), prout ad voluminis tabulas illi relati sunt.

Magna tandem editio protenditur Tabularum 205. Singulae singulis foliis praebentur, magnifica solidiori charta excusae, recta solum facie, versa autem alba remanente. Phototypicae impressioni, coloris sepiae, cuiuscumque Tabulae submittitur semper, typis communibus, oportuna codicis, anni, amanuensis et rei de qua in Tabula agitur notitia. Addas quoque quod mensuram naturalem Tabulae repraesentant, prout in codicibus exstat; id autem solum valere scias, si *speculum* quod dicitur illarum attenditur; marginale enim spatium, quandoque minus originali est, ne voluminis moles nimium excrescere cogeretur. Nullae vero Tabulae, cum destinentur peritis, integre transcribuntur, nisi 7ª; ceterae autem solummodo quoad lineas, ubi subscriptio aliqua habetur vel consignatur annus, eo quod in his potissimum ostendendis studium ab auctore sibi praestitutum versatur. Tabula autem 7ª exceptio proprie non est, cum nihil aliud quam subscriptiones ipsa contineat.

Quae quidem omnia non nisi laudibus sinceris a quovis harum rerum gnaro cumulanda sine dubio sunt. Quae vero peritorum crisi hinc inde fortasse subicerentur, indefessi laboris meritum nequaquam imminuere possunt. Quaedam itaque minoris momenti hic apponam. Pag. VII (ca. medium) legendum erit sic: *in bibliothecis Europae occidentalis*. Pag. 9 legas hoc modo introductoriam notulam: *In tabulis* 1-158. Pag. 117 (versus finem) legas sic: *vox ἐγχρονία*. Bonum esset, praeterea, ut in unaquaque Tabula, sicut aliarum rerum notitia ad imum folium habetur, haberetur quoque referentia ad paginas Textus, ubi Tabula describitur. Prout in editione positum est,

lector cogitur primum attendere ad annum compositionis codicis, illumque deinde in paginis Textus invenire. Denique, duos fortasse desideraret quis particulares Indices: sc. unum, *Amanuensium*, cum respondentibus ad Tabulas referentiis; alterum, *Possessorum* codicum. Ceterum, haec omnia auctor in Indice nominum generali, minus tamen practice, congerere maluit.

Monet studiosos in *Praefatione* perillustris professor se ab his Vaticanis codicibus investigationem suam incepisse, sed ceteras Europae occidentalis bibliothecas eodem scopo ac libri huius sibi percurrendas fore. Faxit itaque Deus ut nobile propositum factis quam primum impleatur. Opus enim inde resultans monumentum vere scientificum habebitur.

EMMANUEL CANDAL S. J.

Jacques BOMPAIRE, *Actes de Xéropotamou*. Édition diplomatique. (= Archives de l'Athos, III). I, Texte, 298 pages; II, Album, LIV planches. Paris, Lethielleux, 1964.

Après la première partie des « Acta de Laura » publiée en 1937 par Germaine ROUILLARD et P. COLLOMB, et les « Actes de Kutlumus » publiés en 1945 par Paul LEMERLE, voici que sous la direction de cet éminent byzantiniste, la collection, fondée par Gabriel MILLET, s'enrichit d'un nouveau volume.

Suivront trois volumes des « Actes de Laura », « les Actes de «Dionysiou», les «Actes de Saint Pantéleimon», les « Actes de Xénophon », les « Actes du Pantokrator », les « Actes grecs de Chilandar », les «Actes de Dochiariou»; travail immense, tout à l'honneur de la Sainte Montagne et de l'érudition française.

S. BINON avait étudié « les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de St Paul de l'Athos ». Cet ouvrage posthume fut publié, en 1942, à Louvain, par les soins du Père F. HALKIN. Jacques BOMPAIRE, ancien membre de l'École Française d'Athènes, professeur à la Faculté des Lettres de Rennes, considère, dans l'ensemble, comme vraisemblables les conclusions de S. Binon.

« Xéropotamou est manifestement antérieur à Lavra; il pourrait revendiquer le titre de doyen des vingt monastères, que compte aujourd'hui le Mont Athos » (p. 1). « Fondé probablement sous Romain I Lécapène (920-944) et dédié à Saint Nicéphore, mégalomartyr, (Xéropotamou) dut sa prospérité au prestige de l'Higoumène qui fut peut-être son fondateur, le moine Paul », qui mourut à la fin du Xe siècle (p. 205). Après avoir écarté les faux chrysobulles de Théodose II (427), de Romain I Lécapène (924-944) etc., l'Auteur examine l'histoire de la « période ancienne du couvent (pp. 6-15) en s'appuyant sur « sept actes (n°s 1 à 7) le premier de 956, les 6 autres du XIe siècle » (p. 6). De ce premier horismos, « antérieur de peu à Avril 956 », « le plus ancien acte authentique, que contenaient les archives

de Xéropotamou » (p. 6), S. Binon concluait que « c'est à Xéropotamou, qu'ont été accordées les premières faveurs, qu'un basileus ait faites à la Sainte Montagne ». Si « à la fin du XIe siècle Xéropotamou possède un patrimoine bien assis dans la région d'Hiérissos et Dévélikia », (p. 8) il ne reste aucun acte pour le XIIe siècle, « sauf peut-être le n° 8, du sébastocrator Nicéphore Pétraliphas » (p. 8). A la suite sans doute d'un raid de corsaires, le couvent traversa une crise grave au début du XIIIe siècle, mais il fut restauré sous Michel VIII et son frère cadet, le despote Jean Paléologue (1259-1274) (pp. 8-9). L'Auteur corrige à ce propos les assertions peu nuancées de S. Binon, qui écrivait (p. 134) « A l'encontre des autres monastères, Xéropotamou ne semble pas avoir retenu l'attention des Paléologues », « Xéropotamou ne fut impérial que de nom ».

Il est certain que l'Empereur Andronic II lui-même, ses délégués ou ses fonctionnaires ont délivré un grand nombre d'actes à Xéropotamou. Les archives n'ont pas conservé moins de quatorze actes datant de son règne c'est-à-dire entre le tiers et la moitié des archives byzantines du couvent ». Aussi on comprend que le titre de fondateur ait pu être donné à Andronic II par la tradition. Vers 1330, l'importance du couvent est grande » (p. 11). Un acte de 1331, le n° 24, acte du prôtos Isaac, mentionne le grand nombre de moines qui vivent à Xéropotamou (p. 12). A la fin du XIVe siècle, le couvent figure au troisième rang, c'est-à-dire après les groupes « Prôtos – Lavra, Vatopédi – Iviron » (p. 13). L'empereur Jean VII, « siégeant à Thessalonique de 1403 à sa mort (1408) » sera appelé « le troisième fondateur du couvent » (p. 13). L'histoire du couvent à l'époque byzantine s'arrête en 1445 par le testament de la nonne Nymphodora qui lègue ses biens, dans la région d'Hiérissos au couvent de Xéropotamou. En 1489 le monastère comptait 90 moines, en 1926 74. Dans la seconde moitié du XVIe siècle les voïvodes de Moldavie restauraient le couvent.

Jacques Bompaire établit (pp. 15-20) la liste des higoumènes de Xéropotamou du Xe au XVe siècles. Suivent quelques observations sur le nom du couvent : « le torrent sec ». Il est successivement sous le patronage du mégalomartyr saint Nicéphore (856-1200) puis des quarante Martyrs de Sébaste (Sivas) à partir de 1270. Le couvent bénéficiera à partir de 1295 de l'épithète « *Βασιλική* », qui rehausse son prestige et témoigne de la bienveillance de Michel VIII et d'Andronic II. L'Auteur énumère les régions qui composaient l'essentiel du domaine de Xéropotamou (pp. 23-26), puis les Archives, manuscrits, inscriptions (p. 27-32). Il fournit enfin la liste des documents (pp. 32-33).

Le gros du volume (pp. 37-218) est constitué par la description et l'analyse de 30 actes s'échelonnant entre avril 956 et septembre 1445. L'appendice I (pp. 221-238) étudie ensuite quatre documents faux contenus dans les archives, à commencer par le faux chrysobulle de Théodose II (427), composé, selon F. Dölger, entre 1736-1744. L'impératrice Pulchérie aurait fait construire le couvent à la

suite d'une vision et en l'honneur des Quarante martyrs. Parmi les nombreux anachronismes, que relève l'Auteur, rappelons que « il n'y a pas de couvent à l'Athos avant le IXe siècle; les reliques des Quarante Martyrs n'ont été exhumées par Pulchérie qu'en 451 » (p. 221). L'appendice II (pp. 239-241) présente « la catéchèse du patriarche Athanase I de Constantinople » (vers 1303-1309); l'appendice III (p. 241-243) un « acte du Prôtos Daniel » (1430); l'appendice IV, divers extraits des Patria et de l'Athoniade, tandis que l'appendice V est réservé au « problème des katépanikia » (pp. 244-245).

La typographie est parfaite; quelques rares fautes d'impression par exemple « Néciphore » pour «Nicéphore» (p. 23). Un index général (pp. 249-293) termine le 1er volume. Le deuxième volume est constitué par un album de LIV planches. Ces excellentes photographies seront très appréciées par tous ceux qu'intéressent la paléographie et la diplomatique byzantine.

Il faut féliciter Jacques Bompaire de la rigueur scientifique et de la clarté avec lesquelles il expose le résultat de longues recherches dans les archives du Mont Athos. Son nom est désormais associé indissolublement à l'histoire du monastère de Xéropotamou.

P. Goubert, S.J.

Islamica

Jean-Jaques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (= Recherches Méditerranéennes, Études III). Mouton et Co., Paris-La Haye 1963, in-8º, pp. xi-374.

Der Autor, ein junger holländischer Religions-Wissenschaftler, hat sich in diesem Buch zum Ziel gesetzt, die Bedingungen für die Möglichkeit einer verständnisvollen Begegnung mit dem Islam als Religion zu erforschen. Er ist selbst nicht Spezialist auf dem Gebiet der Islamologie und sucht deshalb, das gesteckte Ziel zu erreichen durch die Darstellung der islamologischen Arbeit von fünf hervorragenden Gelehrten, die alle von verschiedenem Standpunkt aus an das Problem herangegangen sind. Diese fünf Gelehrten sind: 1. I. Goldziher (1850-1921), jüdischer Religion, ungarischer Staatsbürger, einer der Begründer der Islamkunde als historischer Wissenschaft. 2. C. Snouck Hurgronje (1857-1936), Holländer, calvinistisch erzogen, später Modernist geworden, Ratgeber der holländischen Regierung für die Kolonien in Holländisch-Indien. Sein Interesse galt vor allem der jüngsten Entwicklung des Islams. 3. C. H. Becker (1876-1933) Lutheraner, Deutscher, hatte mit der deutschen Kolonialpolitik vor dem ersten Weltkrieg zu tun und wurde schliesslich in die Verwaltung und die Politik hineingezogen, nachdem er das Interesse für seine Studien in einem Kreis von jugen Leuten geweckt hatte. —

Diese drei Autoren haben sich vor allem mit der Geschichte des Islams befasst.

Die beiden letzten, jetzt zu nennenden, untersuchten dagegen mehr das religiöse Gedankengut des Islams und seine Mystik: 4. D. B. Macdonald (1863-1943), Presbyterianer schottischer Abstammung, aber nach den Vereinigten Staaten ausgewandert. Er war in einem theologischen Seminar tätig und später in der protestantischen Islam-Mission. 5. L. Massignon (1883-1964), katholisch, Franzose, der vor allem islamische Texte studiert hat, welche die Spiritualität und die Mystik betreffen.

Die Methode, die der Verfasser bei seiner Darstellung anwendet ist diese: Er studiert zunächst die islamologische Arbeit eines jeden der genannten Autoren. So stellt er die Zusammenhänge zwischen der Geisteshaltung des Forschers und seinem wissenschaftlichen Werke klar, und es wird ein Vergleich der fünf verschiedenen Arten der Begegnung mit dem Islam möglich. Jeder der fünf Gelehrten gelangte zu einem ihm eigentümlichen Verständnis des Islams.

Der Plan des Buches ist folgender: Das 1. Kapitel gibt zunächst eine Beschreibung der verschiedenen Werke der drei Autoren, die sich vor allem mit der Geschichte des Islams beschäftigt haben, das 2. Kapitel eine solche der beiden Islamologen, denen es vor allem um das religiöse Gedankengut zu tun war. Der Beschreibung der Werke folgt in jedem der beiden Kapitel eine Darstellung der Forschungsergebnisse der behandelten Autoren, und zwar geschieht dies in einer systematischen Übersicht nach den verschiedenen Gesichtspunkten, nicht nach den einzelnen Autoren hintereinander. Im 1. Kapitel geht es um die Geschichte des Islams und dann um seine gegenwärtige Lage. Es wird im einzelnen gehandelt: über Mohammed, die allgemeine Geschichte des Islams, die Tradition, die Rechtswissenschaft, Theologie, Philosophie, Mystik, Geschichte der Sekten, der Geistesströmungen und schliesslich über den historischen Raum des Islams. Nach einem Überblick über die Gegenwartslage des Islams folgt noch eine Darstellung der Arbeitsmethoden der drei Gelehrten und eine Charakteristik der drei verschiedenen Bilder vom Islam, die wir durch sie gewinnen.

Das 2. Kapitel handelt von der islamischen Mystik, insbesondere nach Ghazzali und Hallâj. Die beiden abschliessenden Abschnitte haben die gleiche Thematik wie die des 1. Kapitels.

Das 3. Kapitel bietet eine Analyse der fünf verschiedenen Arten, an den Islam heranzukommen. Es ist in drei Abschnitte eingeteilt: das Werk des betreffenden Gelehrten, seine Persönlichkeit und seine Beziehungen zum Forschungsobjekt.

Im 4. Kapitel sucht der Autor dann auf Grund des in den vorhergehenden Kapiteln sorgfältig erarbeiteten Materials, den Weg zu einer verständnisvollen Begegnung mit dem Islam zu weisen. Um den Islam zu verstehen, muss man ihn von innen heraus betrachten. Sonst bekommen die Einzelheiten eine falsche Stellung, und das Bild wird verzerrt. Der Verfasser muss am Schluss gestehen (S. 330)

dass trotz aller Bemühungen das Verständnis immer in den Grenzen der menschlichen Bedingungen bleibt. Jedenfalls bietet das Buch eine Fülle von wertvollem Material zur Anbahnung eines besseren Verständnisses des Islams.

WILHELM DE VRIES S. J.

Osman CHAHINE, *Ontologie et théologie chez Avicenne*, illustré de 8 reproductions en hors texte fac-similés de Mss, 186 S. 4 Tafeln. Paris 1962. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve.

Der Verfasser ist ausserordentlicher Professor an der Universität Khartum und geht Ibn Sīnā im Sinne und mit dem begrifflichen Instrumentar der arabischen Scholastik, des Kalām, in neuscholastischer Weise an. Er handelt 1. von der Seinserkenntnis, 2. von Wesen und Existenz, 3. vom Beweis der Existenz, — darunter versteht er allerdings die Existenz Gottes und seiner Eigenschaften —, 4. die Theorie der Seele, 5. die Schöpfung, 6. die mystische Erkenntnis. Da ihm das Studium der Metaphysik des Ibn Sīnā nicht vollständig erscheint, wenn es nicht durch einige Ideen von Ġazzālī und Ibn Rušd entwickelt und in deren Licht verstanden werde (S. 149: si elle n'était pas comprise et développée par quelques idées de G. et I.R.), habe er im Verlauf der ganzen Arbeit auf sie Bezug zu nehmen gesucht. Als Abschluss diskutiere er daher die beiden *tahāfut*.

Dem Buch sind sechs instruktive Hss-fotos auf 4 Tafeln beigegeben; zwei davon sind doppelseitig, zwei einseitig bedruckt. Man nimmt sie dankbar an, weil hier Ibn Sīnā selbst spricht. Da fol. 191a der Hs. Brit. Mus. Add. 23.403 (S. 77) nicht leicht lesbar ist und der *iṯbāt aṣ-Ṣāniʿ* m.W. auch in Übersetzung nicht vorliegt, möchten wir einen Versuch damit machen und zugleich unser Interesse an der Arbeit des Vf. bekunden. Wir haben nur die Photographie zur Hand.

«Erweis der Existenz des Schöpfers und Erstellung des stringenten Beweises dafür. Jedes geordnete Ganze von Ursachen und verursachten Dingen muss notwendig bei einem Ende ankommen, das nicht verursacht ist, weil dieses Ganze entweder endlich oder unendlich ist. Die zweite Alternative ist bereits in den Physika als unmöglich erwiesen; dort wo es heisst, dass jedes von Natur oder durch [menschliche] Setzung nach Mass und Zahl geordnete Ganze gleichzeitig existiert und darum notwendig endlich ist. Eine markierte Gerade ist begrenzt (wtl: abgeschnitten, *furiṣa*), und durch Einzeichnen (*bi l-wasm*) lässt sich eine [andere] Gerade auf einem Teil jener [ersten] abtragen (wtl: zur Deckung bringen, *uṭbiqa*), wie es an der [betreffenden] Stelle angegeben ist. Von den zählbaren Gebilden (*aʿdād*) gilt dasselbe, nur dass eine [ihnen] proportionale zählbare Grösse (šakl) zahlenmässig ausgedrückt wird (yusāʿu). Von den verursachenden und verursachten [Dingen] sagt man, sie seien geordnete, zahlenmässig angelegte [Gebilde], die gleichzeitig existieren.

Geordnete zahlenmässig angelegte Gebilde, die gleichzeitig existieren, sind [aber] endlich. Darum sind die verursachenden und verursachten Dinge endlich. Wenn sie aber endlich sind, so müssen sie auch bei einem Ende ankommen, das eine Ursache ist, die keine Ursache [mehr] hat, oder man kommt notwendig auf eine der [folgenden] Alternativen: Entweder besteht die Menge [der genannten Gebilde nur] aus Ursachen, unter denen nichts Verursachtes ist, oder [nur] aus verursachten Dingen, unter denen keine verursachenden sind. Beide Alternativen sind offensichtlich falsch. Wenn [die Gebilde] teils Ursachen, teils Verursachte sind, dann sind die mittleren unter ihnen einerseits Ursachen, anderseits Verursachte, und das eine der beiden Enden ist Ursache, die nicht verursacht ist, das andere ist Verursachtes, das nicht Ursache ist. Oder die Sache verhält sich umgekehrt, das heisst: die mittleren Gebilde sind Ursachen ohne Einschränkung und Verursachte ohne Einschränkung, und die beiden Endgebilde sind einerseits Ursachen und anderseits Verursachte. Diese [letzte] Alternative ist offenbar undenkbar. Denn Endglied bedeutet etwas, das nur nach einer Seite mit einem anderen zusammenhängt und nicht etwas, das mit zwei [Gliedern] verbunden ist ».

R. Köbert S.J.

Opera a nostris professoribus edita

Joseph Gill S.J., *Personalities of the Council of Florence and Other Essays.* Basil Blackwell Oxford, 1964, in-8°, VIII+297 pages, 37s 6d.

Full many a gem of purest ray serene
The dark unfathom'd caves of ocean bear;
Full many a flower is born to blush unseen,
And waste its sweetness on the desert air.

Greatly daring, one may apply Gray's expressive lines to this book, with apologies to the editors of the periodicals to whom its author is so beholden. Eighteen out of the twenty-one articles here printed have already appeared, but in eight different periodicals, some of them of limited circulation. It seemed, then, good to extract them from their ' caves ' and remove them from a ' desert air ', which, as they have all a common theme, could conveniently be done, to facilitate the work of the student of the Council of Florence.

The articles, after the first which is general and makes a good introduction to the rest, fall easily into four main groups. Nos. 2-9 are biographies of eight of the leading figures of the council — two Latins and six Greeks — short, but omitting nothing of importance known about the subjects. Then come four articles nos. 10-13, that deal with a fundamental problem that faces the historian of the

council, namely the nature and the value of the sources at his disposal. The ecumenicity of this council is differently assessed by East and West, by Catholic and Protestant. The reason is the different evaluation of the trustworthiness of the sources. It is vital for the historian to study this matter and to decide fairly. Only so can he say whether or not the Greeks were victims of such duress that their acceptance of union was not a free act and, therefore, that there never was any real union. These four studies discuss that question in detail and give the key to the author's *The Council of Florence* (Cambridge, 1959).

After a review of Pope Eugenius's financial embarrassment (no. 14) that falls neatly into no group, there are two articles (nos. 15, 16) that analyse certain documents that have generally been taken as arguments against the ecumenicity of Florence. The author rejects both as forgeries. Another article (no. 17) on a controverted date precedes a group of three (nos. 18-20) that deal with historico-theological subjects. No. 18 tries to answer the question why the Latins could in theory hold that the Greeks were heretics and schismatics and at the same time still apparently think of them and treat them as members of the Church. No. 19 describes how it was that the Greeks came to accept the orthodoxy of the *Filioque*, and that freely, even though somewhat more than half of them later repudiated their signatures. No. 20 reconstructs the stages of the discussion on the primacy of the papacy and offers the author's opinion on its significance for the Greeks. The last essay records the 'miracle' of the Council of Florence, that it silently reversed the policy of the popes of the previous century.

These essays cannot avoid some repetition of what is recounted in the author's *The Council of Florence*, but that repetition is relatively slight. Rather they fill it out very considerably by adding details, by examining more exactly points there raised but for lack of space not solved, or by formulating and answering questions that rise spontaneously in the mind of the student. They form an admirable and most useful supplement to the more general history.

Thomas Špidlík S.I., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus, Le cœur et l'Esprit* (= Orientalia Christiana Analecta 172). Roma 1965, pp. XXIV-308.

Parmi les auteurs russes plus récents, nombreux sont ceux pour qui la vie religieuse et la foi chrétienne sont purement et simplement une disposition du cœur. Citons, entre autres, Th. S. Ornatsky: « la foi est une disposition immédiate du cœur »; N. Malinovsky: « la foi se comprend seulement comme un sentiment religieux »; J. Nikolin: la foi « naît dans la sphère du sentiment ». La *Revue du Patriarcat de Moscou* (1961, nº 8, p. 37) relate qu'un évêque russe, Luc Voïno-

Yassenetsky († 1961), docteur en médecine, jadis professeur à l'Université de Tachkent, lauréat du prix Stalin, a étudié pendant les années 1945-47 ce sujet: l'esprit, l'âme et le corps, s'attachant en particulier au problème du cœur comme organe de la divinisation.

Mais cette insistance sur les sentiments du cœur n'est pas sans danger. D'un côté, parler du cœur est bien dans la tradition chrétienne, surtout orientale. Dans ce milieu, combien de fois rencontrons-nous le mot *cœur*! On parle de la garde du cœur, de l'attention au cœur, de la pureté du cœur, des pensées, des désirs et des résolutions du cœur, de la prière du cœur, de la présence divine dans le cœur. Maints auteurs orientaux prennent le cœur comme emblème pour se distinguer de l'Occident « rationaliste ».

Mais d'autre part, on sait trop combien ce terme est souvent vague! L'expérience mystique la plus profonde aussi bien que la banalité la plus simple, comme un modernisme peu orthodoxe, peuvent être revêtus du même ornement pompeux, de phrases grandiloquentes sur le sentiment religieux.

Ainsi plusieurs motifs ont engagé l'auteur à se pencher à son tour sur le thème du cœur et à en tenter l'analyse si incertaine et si importante. Il ne prétend pas établir une notion précise devant être admise par tous. Dans le *Dictionnaire de spiritualité* (II-2, col. 2278) au mot *Cor et cordis affectus* nous lisons l'avertissement qui suit: « Cet essai de vocabulaire, forcément incomplet, n'a d'autre prétention que de souligner la diversité du mot *cœur* dans la littérature spirituelle. On a choisi délibérément des auteurs et des époques plus caractéristiques ». De même l'ambition de l'auteur de la présenté étude n'est pas de fixer les termes, mais de les comprendre dans l'esprit et selon la valeur que leur donne l'usage conventionnel, celui du milieu où on les prononce.

Ce n'est pas par hasard que son choix s'est porté sur Théophane le Reclus (1815-1894). Avec raison on le classe parmi les meilleurs représentants de la littérature spirituelle russe. Son attachement à l'orthodoxie et à la tradition ne peut être suspecté; sans hésitation on a considéré ses livres comme l'expression du véritable et authentique héritage oriental, selon toutes ses dimensions. Théophane parle abondamment du cœur et des sentiments. Solide comme il est, il ne se contente ni de phrases vagues ni d'envolées vides de sens. Il s'est efforcé de se rendre compte le mieux possible du contenu de ce terme qu'il emploie si fréquemment.

Sans doute serait-il exagéré de dire qu'il a tracé un exposé systématique de cette notion. Il advient, au contraire, que les textes isolés donnent une impression fausse de l'auteur et qu'il serait aisé d'en tirer des conclusions tout à l'opposé de ce qui est explicitement affirmé en d'autres textes. Il a donc fallu reprendre l'étude dans un cadre plus large, et c'est ainsi qu'on est arrivé à brosser un aperçu de la doctrine ascétique de Théophane, en tâchant de faire entrer dans ce cadre tout ce qui se rapporte au cœur. Parfois, il faut le reconnaître, on n'a pu éviter certaines questions n'allant pas directement au sujet. Est-ce un mal? Puisqu'il s'agit d'un auteur dit classique de la spiritualité russe, il n'est pas inutile de lier connaissance avec l'ensemble de sa doctrine spirituelle.

Pour l'homme de notre époque, et aussi, on peut bien le penser, pour l'homme du peuple de tous les temps, *cœur* et *sentiments* vont

de pair et sont inséparables. Le cœur, pour Théophane, voilà l'organe des sentiments. Et comme d'après l'Ecriture et la tradition il est le centre et l'organe de notre union à Dieu, les sentiments prennent la première place, presque exclusive, dans la catégorie des valeurs spirituelles.

Mais Théophane a tout de suite cherché le moyen de donner au sentiment un sens élevé. L'intérêt qu'il portait à la psychologie moderne lui fut ici un obstacle plutôt qu'un secours. Partant de la division tripartite: connaissance, volition, sentiment, il définit les trois facultés correspondantes: la raison, la volonté, le cœur. Manifestement il serait absurde de prôner la supériorité du cœur si l'on restait servilement lié à ce cadre banal. Aidé par la tradition chrétienne et par son bon sens, Théophane sut bientôt se détacher de ce cadre et aller au-delà de ses limites étroites. Il a su élargir le sens du cœur, jusqu'à y inclure la raison et la volonté. Selon sa propre expression, il a « placé » l'intelligence et la volonté « dans le cœur ». Et le *sentiment*, nonobstant certaines hésitations et quelques descriptions superficielles, a pris une signification morale et surnaturelle qui dépasse largement la simple notion psychologique.

Ainsi le cœur est le principe qui fait l'unité de la personne humaine et de ses tendances multiformes, mais cette personne n'est, pour ainsi dire, qu'un désir incarné, un désir subsistant, un désir insatiable de Dieu, un désir en voie d'être comblé. *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*: l'éternelle maxime de saint Augustin est gravée tel un sceau dans toute activité humaine. Les Pères ont souvent soulevé la question: en quelle faculté humaine réside l'image de Dieu, où est le point de contact entre le créé et le divin? Pas de doute pour Théophane. C'est le cœur. Celui-ci a été créé pour être le trône de l'Esprit. Privé de cette force vivifiante il perderait sa propre valeur, et par conséquent, toutes les autres valeurs vitales: « L'Esprit et le cœur divisés entre eux rendent l'homme inapte à tout ». Au contraire, vivre selon les exigences de l'Esprit signifie suivre les vrais désirs du cœur, vivre une vie vraiment humaine.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Theodoro MONTSELESE, *Εὐγένα*, Ed. Mario VITTI (= Istituto Universitario Orientale. Seminario di greco moderno, 2). Napoli 1965, in-8°, 143 pag. and 5 plates.

The editor was fortunate in finding in the archives of the Greek College in Rome a copy of this Cretan tragedy, already known of, because referred to by Leo Allatius. Its publication now adds one more valuable item to knowledge of the Cretan theatre of the century after 1550, all of it of Italian inspiration.

A long introduction puts the tragedy into relation with other similar works and with its epoch (but were the Counter-reformation and the Jesuits in particular as ' preoccupata di incutere il terrore del peccato ' as the editor says and repeats — pp. 15, 16, 17?). After the Greek text of 1542 lines (which ends with the executioner showing the head of the wicked step-mother he has just done to death and proclaiming ' And whoso has not yet dined, I say, let him dine now ' — a happy ending indeed), there are useful appendices, a glossary and five plates.

J. G.

R. F. LESLIE, *The Polish Question*, The Historical Association, London 1964, in-16°, 39 pages.

This brochure gives a clear outline of the extremely varied history of Poland from the middle of the 10th century to the present day. That country's weakness has lain in its mode of internal government and its agrarian policy. Its present state is relatively prosperous. The frontier question with Germany still remains, but (thinks the author) would be better let drop.

J. G.

George KURIAN, *The Indian Family in Transition. A Case Study of Kerala Syrian Christians.* Mouton & Co 'S-Gravenhage 1961, in-8°, 142 pages and 1 map.

This ' case-study ' is the analysis of the 125 replies returned to a questionnaire asking for information on the correspondents' attitude to various questions. The overall picture it produces is that tradition

happily dies slowly, more slowly in the countryside than in the towns, but that western ideas and values are slowly gaining ground, more rapidly in the towns than in the countryside. This enquiry was limited to Kerala and Keralese Christians, i. e. the most literate and Christian region of India. Its results therefore will not be valid for India at large.

J. G.

Dome Pierre DOYÈRE, *Saint Benoît Labre, Ermite pèlerin*, 1748-1783 (= « Tradition et spiritualité », Nr. 7). Paris, Les éditions du Cerf, 1964, in-16°, p. 92.

Si tratta della biografia di un noto santo occidentale il quale « si dilettava d'essere trattato come fanullone e vagabondo », che ha spinto alle conseguenze ultime la « semplicità eroica della fede nella Providenza » e che può quindi servire di utile comparazione per i santi pellegrini (*strannik*) diffusi in Oriente.

T. Š.

Gregoriou I. MANTZARIDOU, *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* (*La dottrina di Gregorio Palamas sulla divinizzazione dell'uomo*), Salonicco 1963, in-8°, pp. 123.

La dottrina di G. P. è stata negli ultimi tempi spesso oggetto di studi, sia da parte dei teologi cattolici sia da parte degli ortodossi, soprattutto russi. C'è da lodare che un autore greco offra ai suoi compatrioti un riassunto facilmente leggibile sul concetto centrale teologico del Palamas: la divinizzazione dell'uomo. L'autore dimostra una notevole cura di consultare e citare spesso i testi originali. Nel pensiero segue però in sostanza l'opinione prevalente degli studiosi precedenti, senza troppo entrare nella problematica delle questioni discusse. Un buon indice bibliografico rende l'opera utile a chi vuole approfondire i temi proposti.

T. Š.

Quodvultdeus, Livre des promesses et des prédictions de Dieu. Avant-propos, introduction, texte critique, traduction et notes de René BRAUN (= Sources chrétiennes 101-102). Paris, Les éditions du Cerf, 1964, in-16°, pp. 744 (en deux tomes).

Ce traité nous a été conservé sous le nom de Prosper d'Aquitaine. Mais son authenticité fut assez vite contestée. Les recherches modernes, surtout celles de M. René Braun permettent de le replacer entre 445 et 451 et de le restituer d'une façon à peu près sûre à l'évêque de Carthage, Quodvultdeus, l'ancien diacre, disciple et ami de S. Augustin.

S'il est exagéré de dire que le *Liber* est un ouvrage important de théologie patristique, on ne manquera pas de reconnaître l'intérêt de ce traité. Son auteur le présente modestement comme un recueil de *testimonia* scripturaires concernant les promesses et les prédictions de Dieu. L'édition critique fut souhaitée depuis longtemps, car « c'est un témoin précieux du texte africain pour presque tous les livres bibliques » (Paul CAPELLE, *Le texte du Psautier latin en Afrique*, 1913, p. 233).

T. Š.

Saint Augustin, Prier Dieu, Les Psaumes, Présentation et choix de textes par A. M. BESNARD O. P., Traduction de Jacques Perret (= « Chrétiens de tous les temps » Nr. 3). Les éditions du Cerf, Paris 1964, in-12°, pp. 208.

La lettera a Proba (Epist. 130, PL 33, 493 s.) di S. Agostino viene spesso considerata come un trattato didattico sulla preghiera. Ma il fatto è che il grande dottore resta qui volontariamente limitato ai problemi interni della destinataria. Simile cosa troviamo anche in Origene. La grande ricchezza del pensiero non si trova nei trattati dove l'autore si esprime al modo manualistico, ma piuttosto là dove il cuore parla con uno slancio spontaneo, con libertà, con brio. Nel commentare i Salmi Agostino si mostra quello che è veramente: un santo, un teologo, un artista.

L'opuscolo presente si legge con gusto, perchè non cerca di racchiudere la sua personalità vivace negli schemi sistematici, ma ce la mostra nei passi migliori sulla preghiera, accuratamente scelti e ordinati, dopo una sommaria introduzione.

T. Š.

La Règle du Maître, Introduction, texte, traduction et notes par Adalbert DE VOGÜÉ. (= Sources Chrétiennes 105-106). Les éditions du Cerf, Paris 1964, in-16°, pp. 460-520 (tome I-II).

Abbiamo già segnalato nella nostra rivista lo studio meritevole dello stesso autore sulla comunità e l'abate nella Regola di S. Benedetto, in certo senso preludio all'attuale edizione critica della *Regula Magistri*. L'autore ha largamente approfittato dei risultati di questo studio precedente. Nell'introduzione alla presente riesce a tracciare le linee fondamentali del cenobitismo benedettino, concentrato intorno all'abate « dottore », successore degli apostoli accanto ai vescovi. Conseguentemente il monastero, ossia la « schola Christi », rassomiglia nella sua struttura alla Chiesa stessa. Benchè la RM direttamente spetti alla storia dell'Occidente, essa non può restare senza interesse per gli studi orientali, soprattutto a causa del suo problema centrale che consiste nelle relazioni fra l'abate e la comunità, tra l'autorità della Regola e l'autorità viva del superiore, problemi sempre vivi nel monachesimo orientale.

Quanto alla questione critica sull'origine della RM, l'autore propone con un massimo di probabilità la soluzione seguente: la Regola fu scritta nel primo quarto del secolo VI in una regione a sud-est di Roma, dove era notevole l'influenza della Città eterna e, nello stesso tempo, di certe Chiese della Campania. L'unità dello stile, della lingua e del pensiero indica trattarsi di un solo autore.

T. Š.

Jeronim ŠETKA, *Hrvatska kršćanska terminologija*. Drugi dio: Hrvatski kršćanski termini latinskoga porijekla. Bogoslovna Biblioteka. Izdaje Franjevačka Visoka Škola, Makarska, knj. 13. Makarska 1964, in-12°, pp. 235.

La prima parte di questo dotto vocabolario etimologico, scritto dal prof. Girolamo Šetka, O.F.M., fu pubblicata dalla medesima Casa Editrice nel 1940 e trattava di termini croati cristiani di origine *greca*. Essa fu recensita negli *Or. Chr. Period.* 7 (1941) 533. Questa seconda parte esamina i termini croati cristiani di origine *latina*. Anch'essa manifesta, sotto l'aspetto bibliografico, una notevole ricchezza di termini esaminati e sotto l'aspetto del metodo, la stessa serietà e solidità scientifica della prima parte. Inoltre, nelle quattro brevi Appendici sono indicati e chiariti i termini cristiani croati di origine *germanica* (I), *ungherese* (II), *orientale* — turca, araba... — (III) e *greca* (IV). Quest'ultima aggiunta è un opportuno ed utile complemento al volume I.

S. S.

ATHENAGORAS, metrop. Thessaliotidos, *Θεολογικὴ ἔρευνα ἐπὶ τῆς χριστιανικῆς ἑνότητος*. Athenis 1964, pp. 259.

AUBERT, Roger, *Vatican I*. (Histoire des Conciles oecuméniques, tome 12) Paris 1964, Éditions de L'Orante, in-16°, pp. 341.

BEA, Augustin, card., *Unity in Freedom. Reflexions on the Human Family*. London 1964, Routledge & Kegan Paul, in-8°, pp. 272.

BRUNS, Gerda, *Deutsches Archäologisches Institut. Zeitschriftenverzeichnis*. Wiesbaden 1964, Franz Steiner Verlag, in-8°, pp. XI-327.

CHRISTOPHILOPOULOS, Anastasios, *Ἑλληνικὸν Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον*. Ἐκδ. Β', Ἀθῆναι 1965, Τυπ. Αθ. Κλεισιούνη, in-8°, pp. 331.

CRANTONELLIS, *Alexandra*, *Ἡ κατὰ τῶν λατίνων Ἑλληνο-Βουλγαρικὴ σύμπραξις ἐν Θράκη 1204-1206*. Ἀθῆναι 1964. Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, in-8°, pp. 107.

DWYER F. J., *The Teaching of History in Secondary Schools*. The Historical Association. London 1964, in-16°, pp. 32.

HARTWELL, R. M., *The Industrial Revolution in England*. The Historical Association. London 1965, in-16°, pp. 26.

Le Cardinal Gabriel Acace Coussa. Mémorial publié par les soins de l'Ordre basilien alépin. Beyrouth 1964, in-8°, pp. 299.

LECLER, Joseph, S.J., *Vienne*. (Histoire des Conciles oecuméniques, tome 8). Paris 1964, Éditions de l'Orante, in-16°, pp. 216.

MATTHIAE, Paolo, *Studi sui rilievi di Karatepe*. (Studi Semitici, 9) Roma 1963, Università, Centro di Studi Semitici, in-8°, pp. 135, XXXII tav.

Minijatura u Jugoslaviji. Muzej za Umjetnost i Obrt, Zagreb 1964, in-8°, pp. 408 (incluse 158 tavole).

MOSCONAS Th. D., *'Αγγλία καὶ ἄγγλοι*. Alexandrie 1964, pp. 25.

MOSCONAS Th. D., *'Ανάλεκτα*. Alexandrie 1964, pp. 173.

MOSCONAS Th. D., *Mélanges historiques*. Alexandrie 1964, pp. 53.

NOVAK, Michael, *The Open Church. Vatican II, Act. II*. London 1964, Darton, Longman & Todd, in-8°, pp. XIII-369.

Pamiętnik Kijowski, t. I-II. Londyn 1959, 1963, Nakład Koła Kijowian, 2 t. in-8°, pp. 239-271.

ŠETKA, Jeronim, *Hrvatska kršćanska terminologia*. II. *Hrvatski kršćanski termini latinskoga porijekla*. Izdaje Franjevačka Visoka Bogoslovija. Makarska 1964, in-8°, pp. 233.

STAURIDIS B. T., *Λόγος ἐπὶ τῆς χιλιετηρίδος 'Αγίου "Ορους "Αθω*. Istanbul 1964, pp. 22.

VASSILIOU, Panos, *'Η ἐκκλησία «'Αγία Τριάδα» τοῦ Καρπενισίου*. 'Αθήνα 1962, ἀπὸ τὸ ἐθνικο-τυπογραφεῖο in-8°, pp. 130.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 20-IV-1965 - J. GILL S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* - 22-IV-1965 - ALOYSIUS Card. Provicarius

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 1965

La Virgen Santísima « prepurificada » en su Anunciación

1. Con sincero gozo habrán acogido los teólogos bizantinistas el reciente estudio de conjunto del profesor Daniel Stiernon sobre problemas mariológicos en la Ortodoxia greco-rusa [1]. Adviértese en él — al apartado especial que lleva por título *Le problème de la kátharsis* [2] — cómo viene a colmar la laguna, señalada ya por mí anteriormente [3], que se notaba en la rica colección « Maria », ideada por el profesor del Instituto Católico de París, Hubert du Manoir S.J.

A pesar de todo, como el especialista de ese artículo confiesa con modestia que su trabajo es una primera roturación en campo poco explorado todavía, y que precisamente — como dice — « l'étude du mot *προκάθαρσις* chez les Pères n'a pas encore été faite »; no creo sea fuera de propósito comenzar por aquí la investigación presente. Pero no se vea, en los pasos que iremos dando, una crítica del artículo aludido, sino más bien el sobrio complemento de sus ideas. Algo, en verdad, parece faltarle precisamente en el punto básico, del que debería arrancar con toda razón el estudio del tema.

Porque — si nos fijamos bien — todos los escritores orientales, católicos o no, que se plantean el problema de la « purificación » de María antes de ser Madre de Dios, parten de un dicho de San Gregorio de Nazianzo, en el que adquiere singular relieve la palabra propuesta: « prepurificada ». Parece, por lo tanto, fundamental inquirir lo más posible no solamente el valor semántico de ella en sí considerada, sino también — y con mayor razón — el sentido en que el Santo la quiso emplear, según la mentalidad suya, como se observa en sus escritos.

(1) D. STIERNON, A.A., *Marie dans la Théologie Orthodoxe gréco-russe* (= Maria. Études sur la Sainte Vierge, VII). Beauchesne, Paris 1964, pp. 239-338.

(2) *Ibid.*, pp. 283-298.

(3) Cfr. *OrChrPer* 27 (1961) 446-447.

Vamos, pues, a indagar este punto, que — a lo que se me alcanza — no deja de ofrecer interés en el campo de la patrística histórica, para una mayor ilustración del dogma de la Inmaculada y de la Maternidad Divina de María.

1.

Planteamiento del problema

2. Solamente con ver, en el título de este estudio, distinguida de intento la palabra « prepurificada » — exótica, ciertamente, en cualquiera de las lenguas modernas, — la mayor parte de los lectores de nuestra Revista, avezados con las cuestiones teológicas del Oriente, conocen o adivinan, al menos, a grandes rasgos el problema que encierra ese término. Es clásico ya designar en Mariología específicamente oriental una *purificación* de la Virgen Santísima, causada en ella por el Espíritu Santo previamente y en orden a la concepción en su seno del Verbo Divino.

Pocos son, sin embargo, hasta ahora — a pesar de que el asunto no es nuevo — (1) los escritores que dan a conocer a fondo la naturaleza y alcance de esta « previa purificación » de la Virgen María (2). Los que de ella tratan, atienden sobre todo a poner de

(1) Pocos son los autores modernos que, ocupándose de Mariologia, prestan atención a los problemas orientales, cual es el nuestro de ahora. Nada especial hallamos — que yo sepa — sobre este punto en mariólogos tan renombrados como A.H.M. Lépicier, O.S.M., en su obra clásica *Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei*. Roma 1926; ni en los cinco volúmenes de G. M. Roschini, O.S.M., de *Mariologia*[2] — también clásicos —. Roma 1947-1948; como tampoco en J. A. de Aldama, S.J., *Mariologia seu de Matre Redemptoris*[4] (= Sacrae Theologiae Summa, III. B.A.C. 62). Madrid 1961. — Por lo que hace a escritores no católicos, no existiendo aún entre ellos ningún tratado propriamente dicho de Mariología — pues no se considera como tal la obra de Sergio Bulgakov, *Rubus Incombustus*, de la que diremos más adelante —, téngase en cuenta lo que advierte con gran erudición M. Gordillo, S.J., en su *Mariologia Orientalis* (= Orientalia Christiana Analecta, 141). Roma 1954, p. 16. — Sólo posteriormente ha aparecido la monografía de Juan Kalógeros, *Μαρία ἡ ἀειπαρθένος Θεοτόκος κατὰ τὴν Ὀρθόδοξον Πίστιν*. Tesalónica 1957.

(2) Sólo en sus grandes líneas — y a veces nada más que de paso — aparece este tema en otras obras directamente enfocadas hacia cuestiones orientales. Así, por ejemplo, en M. Jugie, A.A., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition oriental*. Roma 1952, pp. 69-70,

relieve el propio punto de vista: apologético, por parte de los católicos, en sentido positivo de un *aumento de santidad*; y polémico, en cambio, por parte de la ortodoxia, a partir del último tercio del siglo XVI [1], en oposición a la creencia más y más difundida — hasta culminar en la definición dogmática del 1854 — de la preservación de María del pecado original desde el primer instante de su ser.

3. Pero son menos aún los que no de soslayo, por decirlo así, sino explícitamente abordan el problema, estudiándolo en su misma raíz. Entran en este grupo contados autores, si no me engaño; todos recentísimos. Además del articulista de « Maria » mencionado al principio, pondríamos en primer plano, por haber dedicado al tema dos capítulos de su tesis doctoral — uno de ellos con el título expreso de « Prokathartheisa » —, al basiliano Sergio Esteban Fedyniak [2], aun cuando ya en tiempo se le había adelantado con diligente investigación Constantino Vona [3]; si bien este escritor aportó las ideas que hacen a nuestro propósito en un plano secun-

---

120-126, 152-154, 218-219, 232, 255, 281, etc. (en muy diversos pasajes). Algo más, tal vez, en M. GORDILLO S.J., *Mariologia Orientalis*, pp. 100-101, 112-113, 118-119, 121-125, 138-139, etc. (siempre también saltuariamente, sin que se llegue a formar un cuerpo compacto de exposición). Más recientemente, pero no de propósito, en B. SCHULTZE, S.J., *Theologi palamitae saec. XIV de Mediatione B. V. Mariae* (= De Mariologia et Oecumenismo. Pontificia Academia Mariana Internationalis). Roma 1962, pp. 372-373, 402.

(1) Así proceden, al par que los autores que iremos aduciendo más adelante, los teólogos actuales de la Iglesia Ortodoxa. Véase, por ejemplo, P. N. TREMPELA en su *Δογματική τῆς 'Ορθοδόξου Καθολικῆς 'Εκκλησίας*, II. Atenas 1959, p. 213. Aquí, sin entrar en polémica, pero abiertamente en oposición a la enseñanza de la Iglesia de Roma, el autor se hace eco de lo que establece la « *Confesión de fe* » de METRÓFANES CRITOPULOS, quien, en el capítulo 17, afirma que los Santos Padres interpretan las palabras del Angel « *Spiritus Sanctus superveniet in te* » como indicadoras de una *purificación necesaria* en María (E. J. KIMMEL, *Monumenta Symbolica Ecclesiae Orientalis*, II. Jena 1850, p. 179; J. KARMIRIS, *Τὰ δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς 'Ορθοδόξου 'Εκκλησίας*, II. Atenas 1953, p. 551. — J. KALÓGEROS, en la obra antes citada, no hace más que tocar la cuestión, oponiéndola también al dogma católico. Cfr. pp. 78-82.

(2) S. Steph. FEDYNIAK, O.S.B.M., *Mariologia apud Patres Cappadoces*. Roma 1958, pp. 71-74, 75-82.

(3) C. VONA, *Omilie mariologiche di San Giacomo di Sarug* (= « Lateranum », nova series, 19, 1-4 [1953] 89-91).

dario, en apoyo de su sentir respecto del autor sirio de quien trata. Y algo semejante deberíamos decir de la magnífica monografía de C. Chevalier sobre la Mariología de San Juan Damasceno (1). Adviértase, con todo, que aunque el escritor discute doctamente, en nota, un texto damascénico paralelo del de San Gregorio de Nazianzo — precisamente del que debemos ocuparnos, como eje central de nuestro estudio —, ni siquiera hace alusión a este Padre, a pesar de creer — con toda razón — que al Nazianceno hay que contarle, junto con San Cirilo de Alejandría y San Basilio Magno, como principal inspirador del Santo de Damasco (2). Ni es mejor filón, en nuestro caso, otro escritor más reciente. Porque habla, sí, repetidas veces del Nazianceno, analizando con acierto el pensamiento del santo doctor Capadocio, el mariólogo Francisco Spedalieri (3); mas es extraño que ni en la obra suya de más empeño, ni en el apéndice de ella, de última hora, haya tocado la cuestión presente.

De otros escritores, aun de nota, es lástima que, por la misma razón, no nos podamos valer de sus ideas y apreciaciones, aun habiendo visto en alguno de ellos preciosas sugerencias sobre el carácter teológico del Nazianceno. Piensa uno en seguida a obras tan originales y bien cortadas como la del profesor de la Universidad de Estrasburgo, Juan Plagnieux (4).

Diríase, por lo tanto, que parece ser conveniente volver a tratar más a fondo — partiendo de su punto de arranque en San Gregorio Nazianceno — el tema tan peregrino al pensamiento occidental de una « previa purificación » de la Virgen María en el anuncio mismo de su divina Maternidad.

4. ¿Qué alcance dar a esta purificación? ¿En qué consiste y quién la hace? ¿Supone necesariamente en la Virgen Santísima

(1) C. CHEVALIER, S.J., *La Mariologie de Saint Jean Damascène* (= Orientalia Christiana Analecta, 109). Roma 1936, pp. 102-103, nota 2. — Recuérdese que el prestigioso escritor obtuvo con esta obra el premio del concurso internacional promovido por el Instituto Católico de París en 1934.

(2) Cfr. C. CHEVALIER, p. 43.

(3) F. SPEDALIERI, S.J., *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva. Studio diretto sulle fonti.* Messina 1961, pp. 252, 260-263, 269-272, etc. Lo mismo se diga del Apéndice recientemente editado con el subtítulo de *Studi e problemi.* Messina 1964.

(4) J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien.* Paris 1952.

la existencia — al momento de la Encarnación del Verbo — de alguna mancha, moral o legal, que empañase en ella en cierto modo la santidad requerida en la que iba a ser Madre de Dios? He aquí el nuevo problema, exclusivo de la teología de la Iglesia Oriental. Vamos a responder a este interrogante, pero advirtiendo que para llegar a una cumplida solución, tendremos que avanzar paulatinamente, paso tras paso, y ver en las diversas épocas de la teología del Oriente cómo se ha ido interpretando, y por quiénes, dicha « prepurificación ».

Ya desde el principio debemos afirmar — con San Gregorio Nazianceno — que aquí se trata de una acción santificativa del Espíritu Santo, delicadamente insinuada en las palabras del Eterno Padre, al decir por su Legado, el Arcángel, a Nuestra Señora: « El Espíritu Santo vendrá sobre tí » (1). Queda con esto declarado, de una vez para siempre, que la « purificación », de que tratamos, la causa en María la persona misma del Espíritu Santo, junto — como es obvio — con las otras dos Personas divinas.

Mas — procediendo con orden — hemos de poner en claro, ante todo, la mente del Nazianceno, primer santo Padre que empleó, refiriéndose a la Virgen, la expresión de « prepurificada », y hacer luego un breve resumen histórico-doctrinal del aparecer en el Oriente y sucederse en el ámbito de la teología la idea de « prepurificación », aplicada a la criatura más excelsa en sentir de todos los que tocan este punto — sean o no de la Iglesia Católica —, a la que todos ellos unánimemente y a diario, en la sagrada Liturgia, aclaman como « santísima, sin mancha, bendita más que todos los santos, Reina y Señora nuestra, Madre de Dios y siempre Virgen María » (2).

Cabe, pues, preguntar: ¿de qué *purificación* hablan los teólogos orientales, refiriéndose precisamente a la que ensalzan en sus himnos como « toda pura »?

(1) Lc. I, 35.

(2) Del « *Megalynarion* », es decir, el Tropario « Ἄξιόν ἐστιν » de la Liturgia de San Juan Crisóstomo, empezado por el celebrante y escuchado en pie por la asamblea de los fieles, mientras el coro canta: « Digno es que te alabemos, Theotokos, exenta de toda culpa, más honorable que los Querubines, más gloriosa que los Serafines sin comparación, a Ti que sin mengua de la virginidad diste a luz al Verbo Divino y eres en verdad la Madre de Dios ».

2.

PENSAMIENTO BASE DE SAN GREGORIO NAZIANCENO

5. Pongamos primeramente en su texto original todo el pasaje del Santo al que nos referimos. Lo hallamos, repetido a la letra, en dos Oraciones suyas: la 38, del Nacimiento de Cristo, y la 45, de la Resurrección [1], y dice así: « El Verbo de Dios..., imagen inmutable del Padre, expresión y palabra suya..., asume [en la Encarnación] cuanto es propio de la naturaleza humana, fuera del pecado [2]; por una parte, concebido de la Virgen, « *prepurificada* » *por el Espíritu Santo* en alma y cuerpo — pues convenía que recayese honor en el modo de ser engendrado y antes aún en la virginidad [de su Madre] —; mas, por otra, nacido Dios con lo que asumía, hecho uno solo de dos cosas tan contrarias, carne y espíritu [Humanidad y Divinidad], deificante la una, la otra deificada » [3].

Es bien aducir así el pasaje íntegro y no — como a veces se hace — la frase sola que suena como *previa purificación* [4]. Mas no se puede, además, prescindir del contexto. Porque, bien leído todo, más nos hace pensar en una acción misteriosa del Espíritu Santo, para que María — siendo virgen — engendre en su seno un hijo, que no en una mancha — sea la que se quiera —, de la que previamente tenga que ser purificada la doncella que va ser Madre divina.

6. Veámoslo. Es de notar que en todo el tenor de su discurso — que culmina precisamente en el número 13, donde se halla nues-

(1) SAN GREGORIO NAZIANCENO, *Orat.* 38, *In Theophania sive in Natali Salvatoris. Orat.* 45, *In Sanctum Pascha.* En ambos discursos es idéntica la narración comprendida entre los números 7-13 de la primera (= MG 36, 317 A-325 D) y 3-9 de la segunda (= ibid., 625 C-636 A). — Citaremos en adelante, sin repetir siempre el nombre del Santo, la obra sola de que se trate.

(2) Cfr. HEBR. IV, 15.

(3) *Orat.* 38, 13 = MG 36, 325 B; *Orat.* 45, 9 = ibid., 633 CD. *« Ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος..., ἡ ἀπαράλλακτος εἰκών, ὁ τοῦ Πατρὸς ὅρος καὶ λόγος, πάντα γίγνεται, πλὴν τῆς ἁμαρτίας, ἄνθρωπος· κυηθεὶς μὲν ἐκ τῆς Παρθένου, καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρθείσης τῷ Πνεύματι (ἔδει γὰρ καὶ γέννησιν τιμηθῆναι καὶ παρθενίαν προτιμηθῆναι)· προελθὼν δὲ Θεὸς μετὰ τῆς προσλήψεως, ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ πνεύματος, ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη ».*

(4) Véase, por ejemplo, D. STIERNON, A.A., en *Maria* VII, p. 284.

tro texto —, va haciendo ver el Nazianceno que así como se habían ido multiplicando los castigos de Dios sobre la tierra por la malicia creciente de los hombres, así también los remedios fueron haciéndose cada vez más frecuentes y válidos, hasta llegar al mayor de todos, cual es el de la Encarnación del Hijo de Dios. Pero esta invención divina llevaba consigo la unión substancial del Verbo con la naturaleza humana y, consiguientemente, el aniquilamiento de la gloria suya, para elevar más que en la primera creación a la criatura e iniciar con ella un nuevo consorcio divino más admirable que el de entonces. Porque en aquella primera elevación al orden sobrenatural fuimos nosotros los que tuvimos participación en algo de lo que Él era, mientras que ahora asume Él mismo lo que es de valor inferior infinitamente. De ahí que tan extremo remedio haga exclamar al Santo, lleno de estupor, al cerrar todo el pasaje: «¡Más divino es esto que la primera elevación del hombre al estado de gracia! ¡Más sublime es esto, si lo pensamos bien!» [1].

Pero precisamente para llevar a cabo obra tan divina se vale el Señor de una Virgen que, sin dejar de serlo, ha de concebir como verdadera Madre en sus purísimas entrañas al Verbo de Dios hecho carne. Por eso la *prepara de antemano* el Espíritu Santo misteriosamente. Y la razón que da el Nazianceno es, que de esa acción divina tiene que salir con honra la *virginidad* de la futura Madre, pero también honrada con la maternidad la *potencia generativa* de quien humanamente — de permanecer siempre virgen — no la podría poner en acto.

Es, pues, una *preparación* milagrosa lo que obra en María el Espíritu Santo, en orden a la junta divina del Verbo de Dios con nuestra naturaleza por medio de una humana pero singularísima generación.

7. Este parece ser el pensamiento del Santo y el contenido pleno del capítulo 13 de su discurso de la Teofanía o Navidad de Cristo. Lo único que en el contexto requeriría mayor aclaración — para cercenar cualquier brote de duda que pudiera todavía surgir en alguno — sería poder dar razón de por qué el Nazianceno escribió la cláusula «*ἐκ τῆς Παρθένου προκαθαρθείσης* (*prepurificada*) *τῷ Πνεύματι*», siendo tan fácil y obvio, tan conforme con su pensa-

(1) *Orat.* 38,13 = MG 36, 325 AD. El final dice así: *«Τοῦτο τοῦ προτέρου θεοειδέστερον, τοῦτο τοῖς νοῦν ἔχουσιν ὑψηλότερον».*

miento — como lo hemos hecho ver —, sustituirla con otra cualquiera que más bien indicase, sin la menor duda, aquella *preparación* que acabamos de insinuar.

Forzoso será intentar una solución en este sentido, aun ofreciéndola solamente como hipótesis.

No poca luz creo que puede dar a todo el problema el estudio de las fuentes posibles de inspiración en el de Nazianzo. Sin entrar a fondo en la cuestión, diríase que el pensamiento del Santo y la expresión de él derivan — en nuestro caso — de la escuela alejandrina, cuya mentalidad se apropió el Nazianceno en los años de su formación académica en Cesarea de Palestina, primero, y en la misma Alejandría, a continuación. Tanto más que vemos cómo coincide en la misma materia con la idea de su contemporáneo San Cirilo de Jerusalén, que bebió también en las mismas fuentes [1].

Ambos se atienen a la terminología de los Maestros alejandrinos, Clemente y Orígenes, por quienes, cuando hay un obstáculo que remover en orden a alcanzar algo superior, la acción que deshace el impedimento viene considerada como una *purificación*, aunque no incluya ésta necesariamente en su concepto una culpa

[1] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis mistagógicas*, *XVII*, *6* = MG 33, 976 AB. Dice así: « *Πνεῦμα ἅγιον, ἐπελθὸν ἐπ᾽ αὐτήν, ἡγίαζεν αὐτὴν πρὸς τὸ δυνηθῆναι δέξασθαι τὸν δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο* ». (Citado también por KALÓGEROS, p. 79).

Es, pues, un posarse el del Espíritu Santo sobre María, *santificativo*, para que Ella pueda recibir en sí, encarnándose, al Hijo de Dios. El Espíritu Santo obró sobre María removiendo el obstáculo que impedía en Ella ser Madre, siendo virgen, toda vez que la encarnación del Verbo había de ser, como dice expresamente San Cirilo « *ἄχραντος καὶ ἀρρύπαρος* ». Lo que pasa es que en la escuela alejandrina ese obstáculo se concibe como una « tacha », aunque no sea moral; de ahí la acción *purificativa* del Espiritu Santo. « *Ὅπου γὰρ πνεῖ Πνεῦμα ἅγιον* — había ya dicho al mismo propósito en la *Catequesis XII*, *32* = ibid., 765 A —, *ἐκεῖ περιῄρηται πᾶς μολυσμός· ἀρρύπαρος ἡ ἔνσαρκος γέννησις τοῦ Μονογενοῦ ἐκ τῆς Παρθένος* ». — Quizás también pueda decirse que la idea de «purificación » *quitando un obstáculo* haya sido influenciada, de alguna manera, por la teoría del NISENO, según la cual nuestros primeros padres hubieran tenido su descendencia, si no hubieran pecado, *virginalmente*. De ahí que en María, para que pudiera concebir virginalmente, había que quitar el obstáculo de la sexualidad, secuela del pecado original. Cfr. SAN GREGORIO NISENO, *De anima et resurrectione* = MG 46, 148 A-149 A; *De hominis opificio*, 16, 17 = MG 44, 181 D-185 D, 189 C-192 A.

que expiar. Así, por ejemplo, Orígenes, queriendo dar a entender que el seguimiento y doctrina de Jesús era superior a la enseñanza del Bautista, dice que Cristo « viene a estar con los que se han *preparado* y *prepurificado* con la doctrina de Juan — inferior a la suya —, para llevarlos Él a la que contiene en sí la perfección»([1]). Idéntico es el proceder de Clemente Alejandrino, manifestado repetidas veces en sus *Stromata* y siempre con el verbo « *προκαθαίρω* », al cual da la significación inconfundible de « remoción de un obstáculo », o « preparación para algo superior », o « purgación intelectual » en orden a la « *γνῶσις* », o en fin, « purificación del alma por las obras buenas » ([2]).

Añadamos — completando este punto — que también el otro Gregorio de Capadocia, el de Nisa, concibe la acción del Espíritu Santo sobre nosotros como una purificación, y en consecuencia llega a identificar el reino de Dios de la segunda petición del *Pater noster* con el mismo Espíritu Divino. « Pedimos — dice — que venga sobre nosotros el Espíritu Santo y nos *purifique* », cuando decimos al Padre: *Adveniat regnum tuum.* Queremos con esto manifestar — dice el Santo — que cese en nosotros cuanto se opone al reino de Dios, es a saber, la lucha de la carne contra el espíritu, que no es necesariamente con culpa ([3]).

8. Esto supuesto, si el doctor Capadocio nos hubiera dejado aquí, o en otros escritos suyos, una verdadera y completa Mariología, fácil nos sería — creo yo — llegar al resultado propuesto. Mas no

([1]) ORIGENES, *Comment. in Ioannem,* tom. VI, 32 = MG 14, 265 B. « . . . *ἵνα δηλωθῇ [Ἰησοῦν]* . . . *τοῖς προευτρεπισαμένοις ἐπιδημεῖν, προκεκαρθαμένοις διὰ τῶν ἡττόνων πρὸς τὸν τέλειον λόγον* ».

([2]) CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata,* I (1, 15, 2); IV (1, 3, 1); VII (3, 20, 2), (4, 27, 6), (5, 29, 6) = O. STÄHLIN, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (*Corpus Berolinense*: *Clemens Alexandrinus,* 2-3). Leipzig 1906, 1909. = MG 8, 704 CD; 1216 C; MG 9, 424 C; 436 B; 440 A.

([3]) SAN GREGORIO NISENO, *De Orat. dominica,* III = MG 44, 1157 C. Apoya el Niseno esta interpretación en la lectura del Evangelio de San Lucas, según algunos manuscritos. Cfr. A. MERK, S.J., *Novum Testamentum,* en el aparato a Lc. XI, 2: « *η βασιλ. σου] το πνα σου το αγιον εφ ημας κ. καθαρισατω ημας* ». — Podríase citar también a SAN EFRÉN, sirio, quien independientemente del Nazianceno escribe: « Carbo enim fuit [Spiritus Sanctus], qui venit ut incenderet tribulos et spinas. Habitavit in utero, et purificavit eum, et santificavit locum dolorum partus et maledictionum ». Cfr. L. LELOIR, O.S.B., *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile Concordant.* Dublin 1963, p. 23.

perdamos de vista que escribía el Nazianceno en el siglo IV [1], cuando todavía eran muy pocos — lo mismo en el Oriente que en el Occidente — los esfuerzos de los doctores para ir ilustrando la enseñanza de la Iglesia sobre las excelencias de la Santísima Virgen. Con todo, ateniéndonos solamente a los pasajes de sus obras donde el Nazianceno nos habla de María, creo que podemos asentar las tres siguientes afirmaciones.

A. En primer lugar, aun reteniendo la palabra «*προκαθαρθείσης*» en su sentido primario de *purificación* — si alguien se empeña en entenderla así —, parece que, sirviéndose de ella, quiso designar el santo obispo una purificación consecrativa o ritual, por decirlo así, de algo sagrado, que en este caso era la Virgen nuestra Señora, en orden a ofrecer a Dios una acción divina. Aquí no es otra sino la ejecución del plan de Dios para redimir el mundo, enviándole al mismo Hijo suyo, hecho carne mortal en las entrañas purísimas de María. Fundamento de esta primera afirmación creo encontrarle en lo que el Nazianceno escribe al étnico Nemesio, cuando trata de atraerle a la verdadera religión. « Mira — le dice — cómo no son pocos los que hablan de haberse Dios hecho Hombre en el seno de una Virgen. A ese Dios-Hombre el Espíritu del Dios grande le formó, construyendo para el que era santo un templo santo. *Porque esa Virgen Madre es templo de Cristo, como Cristo es templo del Verbo* » [2].

¿Quién no ve en esta metáfora del « templo » santo — purificado, hecho puro, *ἁγνόν* — la consagración especial a Dios de un objeto destinado a su culto, como cuando decimos que « purificamos » un cáliz para el sacrificio eucarístico, aun cuando ya de suyo resplandezca de limpio más que los propios soles? El Espíritu Santo es, pues, el que prepara el templo, que es María, santificándole, o purificándole, es decir, consagrándole de modo singular para que en él el Verbo de Dios se haga Hombre.

(1) Pronunciaba su discurso de la Teofanía el 25 de diciembre del 380, y cinco años más tarde, 385, el de la Pascua.

(2) *Carmina theol.* II. *Poemata ad alios*, VII, *Ad Nemesium*, 172-194 = MG 37, 1564-A1655 A. He aquí los versos 180-183:

« Ἔστι μὲν οὐκ ὀλίγοισι καὶ ὅς λόγος, ὡς ἀπὸ κόλπων
Παρθενικῶν βλάστησε Θεὸς βροτός, ὃν συνέπηξε
Πνεῦμα Θεοῦ μεγάλοιο, ναῷ ναὸν ἁγνὸν ἐγείρων.
Μήτηρ γὰρ Χριστοῖο ναός, Χριστὸς δὲ Λόγοιο ».

9. *B*. Más aún — y sea esta la segunda afirmación de nuestro raciocinio — se puede probar, con la misma Oración del Santo, que a la palabra *προκαθαρθείσης*, en ella contenida, no se la debe incriminar como si denotase una purificación de pecado o culpa, de cualquier género que sea.

De hecho, el Nazianceno emplea varias veces en este discurso de la Teofanía — repitiéndolo siempre en el discurso posterior de la Pascua — el verbo « *καθαίρω* », o bien solo, o bien en combinación con las diversas partículas de sus componentes: « *ἀνακαθαίρω* », « *ἀποκαθαίρω* », « *προκαθαίρω* ». Veamos, por lo tanto, la significación que cada una de estas formas presenta en el contexto.

a) Hallaremos así, que en el número 7 aparece dos veces la forma simple de *καθαίρω* con sentido de *purificación espiritual*, una limpieza más bien del entendimiento para conocer a Dios, siendo Él incomprensibile. « Todo lo que es divino — nos viene a decir en compendio el Nazianceno — supera cualquier conocimiento de los hombres; la mente humana atisba sólo y con dificultad, como entre nubes, ciertos vislumbres de la realidad... Esto, a mi juicio — añade —, para atraer Dios, por una parte, más hacia sí al alma que llega a conocerle un poco, y, por otra, para excitarla a admiración por lo que es incomprensible para ella, y para que admirándole se mueva a desear mayor conocimiento de la Divinidad, y este deseo *purifique* al alma, y *purificándola* Dios mismo la divinice » [1].

b) En el número 13, además del pasaje que tratamos de ilustrar — cuya interpretación ya expusimos más arriba —, ocurre también la forma « *ἀνακαθαίρων* », que puede y debe ser entendida de una purificación de verdadera *culpa*; no, ciertamente, por la expresión en sí, sino *por el contexto* de todo el pasaje: la naturaleza

[1] *Orat.* 38, 7 = MG 36, 317 BC; *Orat.* 45, 3 = ibid., 625 C-628 A. « ... *τῷ δὲ ἀλήπτῳ θαυμάζηται, θαυμαζόμενον δὲ ποθῆται πλέον, ποθούμενον δὲ καθαίρῃ, καθαῖρον δὲ θεοειδεῖς ἀπεργάζηται* ... ». Tal vez — pero habria que estudiar el asunto más detenidamente — sea esto reflejo de ideas neoplatónicas, no raras en los Padres del siglo IV. — Luego, en el número 17, vuelve a aparecer un substantivo derivado de *καθαίρω*, cuya significación, además de ser obvia, queda explicada por el mismo Nazianceno. Los oyentes — dice — pueden ser, o bien « *καθαρῶν τις* » es decir, uno de los limpios — y entiende los fieles cristianos —, o bien « *τῶν ἀκαθάρτων* », de los no limpios, es decir, de los paganos, « *τῆς ἐθνικῆς μερίδος* », según explícitamente declara. (*Orat.* 38, 17 = MG 36, 332 A).

humana corrompida en su carne por los pecados, y purificada por el Verbo encarnado, hecho semejante a ella en todo, fuera del pecado ([1]).

c) Igualmente, en el siguiente número 14, aduce el Nazianceno el término « *ἀποκαθαίρων* » en el sentido estricto de *purgación de culpa*, pero — notémoslo bien — habiendo tenido especial cuidado de añadir a ese verbo el complemento indirecto « *τῆς ἁμαρτίας* », que disipa toda duda; lo cual en nuestro caso no se verifica ni por asomo ([2]).

d) Y, a mayor abundamiento, casi la misma idea líneas más tarde, cuando el Santo dice del Precursor — « voz y amigo del Esposo » — que prepara para Cristo, que viene y es el Esposo, un pueblo perfecto, « purificándole con el Espíritu por medio del agua » ([3]). También aquí el término « *προκαθαίροντι* » se puede entender sin esfuerzo con relación a la *culpa*; pero no en vano ha sido menester que el Orador haya hecho explícita referencia al agua del Jordán, símbolo del bautismo, como ablución del pecado ([4]).

10. ¿Conclusión de lo dicho en todo el número precedente? Parece que no fluye otra, sino la de que el verbo « *καθαίρω* » no lleva en sí entrañada, sin más, la significación de limpieza de culpa moral personal — o también hereditaria, como la original con que todos nacemos —, sino cuando tal idea expresamente se consigna, o aparece obvia en el contexto de que se trate. Y es para nosotros una fortuna poder asentar tan preciosa conclusión, corroborada también con otros dichos auténticos del mismo santo doctor de Capadocia, en los cuales el término escueto *καθαίρω* — lo mismo que en el caso de la Virgen — viene aplicado a Cristo, a todas luces incapaz de culpa, sin necesidad la más mínima de purificación.

Dos pasajes nazVancénicos como prueba. El primero es del número 16 de la Oración que conocemos en la Teofanía de Cristo. « Verás poco después — escribe el Santo — a Jesús *purificarse*,

([1]) « El Verbo, imagen del Padre, se hace carne, « *τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων* ». *Orat.* 38, 13 = MG 36, 325 B; *Orat.* 45, 9 = ibid., 633 C.

([2]) *Orat* 38, 14 = MG 36, 328 A. « . . . *τῆς ἁμαρτίας τὸν κόσμον ἀποκαθαίρων* ».

([3]) Cfr. Jo. III, 29; Lc. I, 17.

([4]) *Orat.* 38, 14 = MG 36, 328 B. « *Προκαθαίροντι [λαὸν] ἐπὶ τῷ Πνεύματι διὰ τοῦ ὕδατος* ».

para que yo lo fuera, en las aguas del Jordán »; aunque añade en seguida, como corrigiéndose de su audacia de expresión: « Mejor dicho, [le verás] purificando las aguas con su bautismo, pues no tenía necesidad de purificarse quien quita los pecados del mundo (1). El otro pasaje lo leemos en su poema de *Los Testamentos y venida de Cristo.* Dice así, en el contexto precioso que luego habremos de aducir: « [El Verbo Divino] haciéndose a sí mismo hombre mortal, vino [a nosotros], y por causa mía *se purificó* » (2).

Ahora bien, discurramos un poco: evidentemente que esta purificación de Cristo no puede ser otra, sino la que resulta de la unción sagrada de la Humanidad, asumida por el Verbo, con la gracia infinita que al Salvador del mundo corresponde. ¿No diremos de manera análoga, por consiguiente, que la « previa purificación » de María, toda pura, a fin de que el Verbo de Dios se haga carne en su seno, no puede ser otra que la *preparación especial* de la carne y del alma de la Virgen, por obra del Espíritu Santo, para la realización de tan augusto misterio?

Este y no otro es el pensamiento del santo doctor de Nazianzo.

11. *C.* Ni podía ser menos — y sea esta la tercera afirmación de nuestro raciocinio —, dado el altísimo concepto que merecen al Santo — tan « Teólogo » como era — la Encarnación del Hijo de Dios y la dignidad excelsa de la escogida para ser su Madre.

Pero vayamos por partes.

Ante todo, el misterio de la Encarnación es para el Nazianceno tan *inefable* que supera todo entendimiento creado. Él mismo, ejercitado siempre en la ciencia divina, se siente del todo incapaz

(1) *Orat.* 38, 16 = MG 36, 329 B. *« . . . Ὄψει καὶ καθαιρόμενον Ἰησοῦν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ τὴν ἐμὴν κάθαρσιν· μᾶλλον δὲ ἁγνίζοντα τῇ καθάρσει τὰ ὕδατα (οὐ γὰρ δὴ αὐτὸς ἐδεῖτο καθάρσεως, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) ».* Cfr. MT III, 13-17; JO. I, 29.

(2) *Carmina theol.* I. *Poemata dogmat.*, IX, *De Testamentis et Adventu Christi*, 65-69 = MG 37, 461 A-462 A. He aquí los versos 67-69:

« Οὐδὲ ῥύσει βροτέῃ βροτὸς ἔπλετο, ἐκ δ' ἄρα σαρκός,
Τὴν Πνεῦμ' ἥγνισε πρόσθεν ἀνυμφέα Μητέρα κεδνήν,
Αὐτοπαγὴς βροτὸς ἦλθε, καθήρατο δ' εἵνεκ' ἐμεῖο »,

que podríamos traducir así: « No fue [Cristo] plasmado hombre con el semen humano, sino que vino [a mí] hecho por sí mismo hombre de la carne de una Madre honorable, libre de varón, previamente santificada por el Espíritu [Santo]; fue, sin embargo, purificado en gracia mía », es decir, para que yo lo fuera.

de expresarle con palabras (1), mas, como extasiado ante la bondad y omnipotencia de Dios, no puede menos de exclamar así: « ¡Oh milagro increíble, estupor de nuestras débiles almas! » (2). Ve en él la *obra del divino Espíritu* (3), estupenda por el modo divino y humano con que es llevada a cabo; divino, porque sin concurso de hombre; humano, porque hubo de por medio la ley humana de la concepción (4), pero al mismo tiempo contra el modo natural de la misma (5). Misterio inefable, en fin, porque para él se vale Dios de María, pura criatura, sublimada a tan alta dignidad — única entre todos los hombres — de Madre verdadera de Dios.

12. Y aquí también, describiendo sus grandezas es admirable San Gregorio Nazianceno. Presenta siempre a María en el ámbito del misterio del Verbo humanado, y por eso el estupor ya dicho, que le causa el misterio, se extiende naturalmente a la Virgen Santísima inseparable de él. Y notemos que cuando escribía el Santo, en el último tercio del siglo IV, ninguna prerrogativa Mariana había sido definida aún como dogma de fe, si bien la Santa Iglesia proponía a los fieles, como doctrina indiscutibile, las dos verdades de la divina *Maternidad* y de la *Virginidad* perpetua de nuestra Señora (6), los dos polos, precisamente, sobre los que gira la ciencia mariológica — por decirlo así — del Nazianceno.

La creencia en la Maternidad divina de María es para el santo doctor tan necesaria como si ya entonces fuera dogma de fe; hasta escribir a Cledonio que « quien no cree que María es « *Θεοτόκος* »

(1) *Carmina theol.* I. *Poemata dogmat.*, X, *De Incarnatione adversus Apollinarium*, 51-52 = MG 37, 469 A.

(2) *Carmina theol.* I. *Poemata dogmat.*, VIII, *De anima*, 47; et *Poemata moralia*, I, *In laudem virginitatis*, 148 = MG 37, 460 A; 533 A.
« Σαρκωθείς, (ὢ θάμβος ἀφαυροτάτοισιν ἄπιστον) ».

(3) *Carmina theol.* I. *Poemata ad alios*, VII, *Ad Nemesium*, 181-182 = MG 37, 1565 A. — El texto en una de las notas anteriores (núm. 8 A).

(4) *Epist. 101, ad Cledonium 1a* = MG 37, 177 C. *« Ὅτι νόμῳ κυήσεως ».*

(5) *Carmina theol.* I. *Poemata dogmat.*, VIII, *De anima*, 45; et *Poemata moralia* I, *In laudem virginitatis*, 146 = MG 37, 460 A; 533 A.
« Τοὔνεκεν ἀνδρομέοισι καὶ οὐ βροτέοισι νόμοισι ».

(6) La *Divina Maternidad* definida en Éfeso, en el tercer Concilio ecuménico, del año 431, al aprobar en la primera sesión la Epist. 2 de San Cirilo Alejandrino a Nestorio. Cfr. MANSI 4, 1138 DE (las palabras del Santo, ibid., 892 B). La *Virginidad perpetua*, en el Concilio Constantinopolitano II, ecuménico V, del 553, en los cánones 2, 6, 14 de la sesión VIII. Cfr. MANSI 9, 377 A; 380 C; 385 D.

queda excluido de la Divinidad » (1). Pero lo mismo que *Madre de Dios* la llama también *Virgen*, la Virgen por antonomasia, « *ἡ Παρθένος* » (2), substantivadamente, aplicando a uno y otro nombre las mismas honoríficas apelaciones, y aun llegando alguna vez, para designar a María, a la denominación conjunta — preciosa — de *Virgen-Madre de Dios* (3).

Nada de particular, por lo tanto, que esta Virgen-Madre sea, en el pensamiento reverente y en los encomios del Nazianceno, cuando trata el misterio de la Encarnación, además de « Reina » — por su estirpe de reyes y por ser Madre del Rey — (4), la « santa », la « de entrañas venerables », la « de seno virgíneo », la « Madre pura, virginal », la « no sometida a varón », la « que a Dios se asemeja », la « sin mancilla », « sin esposo », la « Madre y Virgen prudente », la « sin tálamo nupcial », la que es « templo de Cristo » (5).

13. Es verdad, con todo, que no llegó el Nazianceno a ensalzar a María, en términos formales, como la criatura más excelsa después de Cristo, encumbrándola sobre todos los hombres y aun sobre todos los coros de los Angeles. Equivocadamente así lo quisieron hacer ver los compiladores del índice analítico de las obras del Santo, remitiendo el lector, en el volumen 38 de Migne, al texto naziancénico, donde se desarrolla la idea de que sucede, a veces, que grandes figuras de la humanidad traigan su origen de hombres insignes, cuya grandeza todavía superan ellos (6). No, allí

(1) *Epist.* 101, *ad Cledonium 1a* = MG 37, 177 C. « *Εἴ τις οὐ Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρίς ἐστι τῆς θεότητος* ».

(2) En casi todos los pasajes que citamos en seguida.

(3) *Orat.* 29, 4 (*theol. III, De Filio*) = MG 36, 80 A. « *Ποῦ γὰρ ἐν τοῖς σοῖς ἔγνως Θεοτόκον-Παρθένον* », pregunta al filósofo gentil.

(4) *Carmina theol.* I. *Poemata dogmat.*, XVIII, *De Christi genealogia*, 58-59 = MG 37, 485 A.

(5) Epítetos de María que se barajan indistintamente, a cada paso, en varias de las obras del Nazianceno: « *ἁγνὴ Μήτηρ* », « *παρθενική* », « *ἄδετος* », « *θεουδής* », « *ἄχραντος* », « *ἄνυμφος* », « *κεδνή* », « *ἡ σεμνὴ τὰ σπλάγχνα* », « *ἡ τῶν κόλπων παρθενικῶν* », « *ἀπειρόγαμος γυνή* », « *ἁγνὸς ναὸς τοῦ Χριστοῦ* ». Cfr., v. gr., *Carmina theol.* I. *Poemata moralia*, I, *In laudem virginitatis*, 145-150, 195-200; *Poemata dogmat.*, IX, *De Testamentis et Adventu Christi*, 65-69; X, *De Incarnatione adversus Appollinarium*, 49-54; *Poemata ad alios*, VII, *Ad Nemesium*, 172-184 (= MG 37, 533 A-534 A, 537 A; 461 A-462 A; 468 A-469 A; 1564 A-1566 A).

(6) *Carmina theol.* I. *Poemata moralia*, I, *In laudem virginitatis*, 691-695 = MG 37, 575 A.

no se aplica este principio a María, sino a Cristo, como dan fe las palabras mismas del poema, a que se alude [1]. Idea que fluye lógicamente de todo el razonar del Santo. Quiere decir que « Cristo, nacido de María, es más insigne que Ella; mas no sólo que Ella, pues es mejor también que los hombres todos y que cuantos espíritus angélicos pueblan el Cielo ».

Mas aun así, ¿no se diría que sólo ya con distinguir aparte a la Madre divina, la coloca el Nazianceno en un marco de grandeza excepcional? No tendrá duda — me parece — en admitirlo quien haya seguido los varios pasos que hemos ido dando hasta ahora. Bien podemos, por lo tanto, cerrar este punto de nuestro discurso haciéndonos esta sencilla reflexión: ¿Es posible que quien tan admirablemente siente de María, como el Nazianceno, nos quiera dar a entender que había en Ella algo que purgar, cuando en el momento de la Encarnación nos la presenta « prepurificada » en alma y cuerpo por el Espíritu Santo? Sería más bien un contrasentido. Queda, pues, en pie la propuesta que al principio hicimos, de que tal *purificación* no puede ser otra sino la preparación especial de María, por obra del Espíritu Santo, para que — sin dejar de ser Dios — pudiera hacerse en Ella Hombre el Verbo Divino.

¿Lo entendió también así la Iglesia Oriental después del Nazianceno? Lo vamos a ver en seguida.

3.

La expresión del Santo de Nazianzo en el Oriente después de él

14. A partir del doctor Capadocio, por efecto de sus palabras en el pasaje que hemos estudiado, se va abriendo camino entre los escritores Orientales la idea, más o menos explícita, de una *purificación* de María por el Espíritu Santo, al momento de aceptar Ella la embajada que le trae el Angel [2]. Pero ninguno de esos escri-

(1) He aquí los últimos versos aludidos:

« Καὶ Χριστὸς Μαρίης μέν, ἀτὰρ πολὺ φέρτερός ἐστιν,
Οὐχ οἷον Μαρίης τε καὶ οὓς περὶ σάρκες ἔχουσιν,
Ἀλλὰ καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὅσους νόας ἀμφικαλύπτει ».

(2) Sin embargo hay variedad en ellos al asignar el momento preciso de tal purificación: en la Anunciación misma, o en la Presentación de Maria al Templo, o en su Natividad, o quizás también en su Concepción

tores — a lo que se me alcanza — alude formalmente al Nazianceno [1]. Hablan todos por su cuenta; mejor dicho, van transmitiendo a las generaciones sucesivas el depósito de la doctrina mariana, como lo encuentran ellos en su tiempo, y como ellos lo entienden.

Sin ir recorriéndolos uno a uno — por no rebasar los límites de este estudio sintético —, podemos asegurar, desde luego, que todos ellos, hasta bien mediado el siglo XVI, han explicado el hecho de aquella purificación de María — cuando la consignan en sus discursos — de muy diversas maneras, convergentes todas, sin embargo, en un punto común: la creencia invariable en la santidad perfecta de la que Dios escoge para Madre suya, sin que se les venga al pensamiento la menor idea de que entonces hubo purificación estricta de culpa [2].

No estará de más, con todo, resumir a grandes rasgos los diversos períodos de la teología Oriental, en el dominio mariológico, para ver los matices particulares que algunas figuras relevantes han sabido dar al tema — tantísimas veces abordado — de la « prepurificación » de la Virgen en su Anunciación. En esta especie de encuesta dos trayectorias se nos presentarán bien definidas y entre sí contrarias; una, la de los que se atienen al pensamiento genuino del de Nazianzo, aun matizándolo con nuevos detalles; otra, la de aquellos que interpretan las palabras del Santo — tan ponderadas y sobrias — como expresión de que en María subsistía hasta entonces la mancha del pecado original.

Según lo que llevamos expuesto en el capítulo precedente, aunque afirmen estos últimos que se apoyan en la tradición de los

---

misma, que sería, por lo tanto, inmaculada. Tal vez provenga esta diversidad del hecho de no haber enunciado expresamente el Nazianceno que fue en el día de la Anunciación; si bien es obvio que al poner *siempre* la « purificación » de Maria por el Espiritu Santo cuando se trata del misterio de la Encarnación del Verbo, quiere dar a entender el doctor Capadocio que *entonces* fue María « prepurificada ».

[1] Ni siquiera San Juan Damasceno, directamente inspirado en el de Nazianzo en muchas de sus cuestiones teológicas, como al principio dijimos.

[2] Una sola excepción hay que hacer en el largo transcurso de diez siglos desde San Gregorio Nazianceno. Es la del historiador-poeta bizantino, del siglo XIV, Nicéforo Calixto Xantópulos, de quien nos ocuparemos más adelante.

Padres — teniendo de mira al Nazianceno —, de hecho se oponen a él. Tenemos, por consiguiente, como dos grupos antagónicos, que formarán, en nuestro estudio dos secciones aparte.

A. *En la línea de San Gregorio Nazianceno*

15. En cuatro fases características creo que se puede agrupar la producción mariológica de los grandes escritores que abarca el epígrafe propuesto. Serían esas fases — a mi entender — las constituidas por los dos siglos de oro de la Mariología en el Oriente: el V — de lleno en la edad patrística — y el XIV — bastante más tarde, con la preciosa aportación de los autores palamitas —; y entreveradas con ellas, otras dos fases, también de relieve: la final del período de los Santos Padres, y la de los Viejo-creyentes rusos junto con el primer tiempo de la escuela teológica de Kiev.

De todas ellas una breve indicación.

a) *Escritores del siglo V*

16. Son todos ellos de singular grandeza [1], y tal vez podría decirse, hablando en general, que tienen en común tratar del binomio « Eva-María » — magníficamente explotado — bajo los múltiples aspectos, que en él se encierran, de semejanza y oposición [2].

Fácil es de ver que en este contraste de María y Eva florece espontánea en esos Padres la idea de la total carencia de culpa en la Virgen Santísima, siendo Ella nueva Eva, no de perdición sino de salud para todo el género humano. No es preciso, pues, examinar todos sus dichos. Pero sin detenernos a detalles, quede aquí consignado, al menos, cómo alguno de esos autores, Antípatro de

[1] Dejando a un lado a San Cirilo Alejandrino, que no parece haya tocado explicitamente la cuestión, entran en este número Severiano de Gabala, Atico y San Proclo, patriarcas ambos de Constantinopla, y los dos Ancirenses: el abad Nilo y el obispo Teódoto. Habria que añadir, además, a Crisipo de Jerusalén, pero con estudio especial por lo enigmático del personaje (véase M. Jugie, A.A., *L'Immaculée Conception*, pp. 89-92), a Basilio de Seleucia y a Antípatro de Bostra.

[2] Un buen estudio sobre los principales Padres de este período, conducido con riguroso método cientifico ha sido llevado a cabo — no publicado aún, según creo — por Lino Cignelli, O.M.F., *Maria Nuova Eva nei Padri Greci del V° secolo*. Fue la tesis doctoral por él sustentada, en 1961, en el Pontificio Instituto Oriental de Roma.

Bostra, no sólo escribe intencionadamente del hecho de la « prepurificación » en el anuncio del Angel a María, sino que avanza ya su explicación — *la primera, tal vez, en términos explícitos, que conocemos* — de que la acción *purificativa* del Espíritu Santo es un *aumento de santidad* en la que ya entonces era toda santa ([1]). Con todo, sería también imperdonable pasar en silencio, aquí, al célebre y discutido obispo de Batna, al doctor poeta sirio, Santiago de Sarug ([2]).

17. Pero haría falta analizar más a fondo de lo que se ha hecho hasta ahora toda la doctrina mariológica del Sarugense, y sobre todo los muchísimos pasos de sus escritos que se relacionan con los dos puntos básicos de la Concepción Inmaculada de María y de su « purificación » cuando la embajada del Angel. Menester sería, según creo, un artículo en regla. Pongamos aquí, al menos, las conclusiones principales a que llegaríamos.

Partiendo de la base — cierta, a mi modo de ver — de que el Sarugense es un sostenedor magnífico del dogma de la Inmaculada, aun sin haber hablado de él en términos explícitos ([3]), hay que

([1]) ANTÍPATRO DE BOSTRA, *Hom. in Annuntiationem Deiparae*, 3, 8 = MG 85, 1777 C; 1780 D-1781 A. — Cf. M. JUGIE, *L'Immaculée Conception*, pp. 92-98, donde se plantea y resuelve bien cierta dificultad, cuya solución no es imprescindible para nuestro propósito.

([2]) Hoy, en general, no se le considera ya como monofisita, sino sólo nominalmente. Véanse en C. VONA (*Omilie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*. « Lateranum » nova series, 19, 1-4 [1953] 28-35) las referencias de autores de nota, como Tisserant y Peeters, que reinvindican con buenos argumentos la ortodoxia del Sarugense. — Para los hechos de su vida, sus numerosas obras, la fama de santidad, y la ortodoxia de su doctrina es clásico — no superado aún — el libro de J.B. ABBELOOS, *De Vita et scriptis Sancti Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*. Lovanii-Bonnae 1867.

([3]) Asi siente también M. GORDILLO, S.J., *Mariologia Orientalis*. Roma 1954, pp. 100-101. — No se acaba de ver por qué razón lo niega M. JUGIE, obra cit., pp. 153-154. Al erudito mariólogo diríase que le faltó hacer el análisis reposado de los pasajes que va citando del escritor sirio, sin aislarlos de todo el contexto. — Parece tambien negarlo recientemente J. KALÓGEROS, p. 79. — Sobre el punto que tratamos véase P. KRÜGER, *Die Frage der Erbsündlichkeit der Gottesmutter im Schrifttume des Jakob von Serugh*. Ostkirchliche Studien, 3 (1953) 199-208; y *Die Immaculata-Frage bei den syrischen Kirchenwätern*. « Virgo Immaculata », IV (1955) 23-24.

entender lo que dice en varios lugares de sus obras acerca de la *purificación y santificación* de María en el anuncio de su Maternidad, de la manera siguiente: *1*) como la acción del Espíritu Santo sobre Ella « para librarla de la sentencia infligida a Eva antiguamente » ([1]); *2*) puesto que María ya « era pura y santa » ([2]) cuando el Espíritu de Dios vino sobre Ella, no puede entenderse aquella « purificación y santificación », de que se habla, sino como de un *aumento* de pureza y santidad; *3*) pero, además, es también para el Sarugense esa « purificación » — y aquí tenemos una interpretación nueva — « para abolir en María (es decir, para quitar de raíz) la mala concupiscencia » ([3]), que por otra parte — notémoslo bien —, « jamás en Ella pudo ejercer sus efectos » ([4]); *4*) finalmente, la *purificó* el Espíritu Santo — y esta es también otra nueva explicación del misterio, según el Sarugense — « dándole a María aquel poder, virginal, de concebir en su seno sin obra de varón, al modo de Adán, cuando produjo de su ser a Eva » ([5]).

No nos detenemos más. Pasamos a la segunda fase.

b) *Último período patrístico*

18. Tendríamos que agrupar en esta sección, por lo menos, a cuatro grandes figuras del pensamiento mariológico Oriental; pero como ni de San Andrés Cretense († 740) ni de San Germán, patriarca de Constantinopla († 733) — admiradores ambos y eximios panegiristas de la santidad inmaculada de María, aun en el primer instante de su ser — ([6]), no poseemos texto alguno apropiado a nuestro asunto; nos limitaremos a hacer mención únicamente

([1]) JAC. SARUGEN., *Carmen I de B. V. Maria*, vv. 373 ss. = ABBELOOS, p. 238.

([2]) *Ibid.*, vv. 399 ss. = ABBELOOS, p. 240.

([3]) *Ibid.*, vv. 433 ss. = ABBELOOS, p. 244. El Sarugense llama aquí « pecado » a la concupiscencia, como la llama el Apóstol (ROM. VI, 12-14); pero téngase en cuenta lo que declara el Concilio Tridentino (sess. V, De peccato originali, can. 5 = DENZ., 792) que sólo se la llama así « in renatis, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat ». Con todo — advierte M.-J. LAGRANGE (*Épitre aux Romains*. Paris 1922, pp. 152-153) — que el llamar así el Concilio a la concupiscencia no está expresamente afirmado en el pasaje citado de S. Pablo, aunque es « una transposición teológica exacta».

([4]) JAC. SARUGEN., *ibid.*, vv. 130 ss. = ABBELOOS, p. 216.

([5]) *Ibid.*, vv. 411 ss. = ABBELOOS, p. 242.

([6]) Cfr. M. JUGIE, *L'Immaculée Conception*, pp. 105-114; 114-118.

de dos escritores de primera talla: San Sofronio, patriarca de Jerusalén, del siglo séptimo († 638), y San Juan Damasceno, del siguiente († 749), el postrero de la edad patrística, indiscutible Maestro del Oriente en todo el ámbito de la teología.

Tiene San Sofronio un célebre pasaje [1] en el que se deja ver bien la alusión al « *προκαθαρθείσης* » del Nazianceno, mientras va desarrollando el pensamiento que « muchos antes que María florecieron por su santidad », pero que « a ninguno de ellos se le dio la plenitud de gracia que Ella tuvo ». Todo ese pasaje — como un cántico — está compuesto de seis hemistiquios perfectamente paralelos.

« Οὐδεὶς κατά σε μεμακάρισται,
Οὐδεὶς κατά σε καθηγίασται·
Οὐδεὶς κατά σε μεμεγάλυνται,
Οὐδεὶς κατά σε προκεκάθαρται·
Οὐδεὶς κατά σε περιηύγασται,
Οὐδεὶς κατά σε ἐκπεφώτισται ».

Ahora bien: admitido el paralelismo — evidente en los dos últimos miembros: « Nadie como Tú ilustrada, nadie como Tú iluminada » —, notaremos que también va señalado el mismo en los cuatro miembros anteriores alternativamente: en el primero-tercero (« Nadie como Tú bienaventurada, nadie como Tú engrandecida »), y en el segundo-cuarto (« Nadie como Tú santificada, nadie como Tú « prepurificada »). Es decir, que en este último caso la mente de San Sofronio es bien clara al poner como sinónimo del verbo *santificar* el otro más extraño de « prepurificar », que encontraba ya en la literatura anterior a él.

Pero lo maravilloso es, que esta mentalidad del Santo se refleja cristalina en las ideas que él tenía sobre el dogma de fe de la Encarnación, tal como lo dejó consignado, en una Epístola doctrinal a los demás patriarcas Orientales, aprobada en el sexto Concilio ecuménico, tercero de Constantinopla. En ese precioso documento se dice que « el Verbo de Dios... descendió al seno virginal de María... exenta de toda mancha de cuerpo, de alma y de espíritu (*πάντος ἐλευθέρας μολύσματος, τοῦ τε κατὰ σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ δίανοιαν*)

[1] SAN SOFRONIO, *In Sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, II, 25 = MG 87^3, 3248 A.

... *sanctificada* en el alma y en el cuerpo, para que Ella, pura, casta y sin mancilla, pudiera cooperar [con Dios] en la Encarnación de su Creador » (*Διατοῦτο Παρθένος ἁγία λαμβάνεται, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ἁγιάζεται. καὶ οὕτως ὑπουργεῖ τῇ σαρκώσει τοῦ κτίσαντος, ὡς καθαρά καὶ ἁγνὴ καὶ ἀμόλυντος*) (¹). ¿Qué extraño, pues, que en la Homilía antes dicha exponga con firmeza la exégesis de las palabras del Angel, « el Espíritu Santo vendrá sobre Ti », de la manera más interesante para nuestro caso? « El Espíritu Santo — dice — descenderá sobre Ti, que eres inmaculada, para hacerte *más pura*, y darte la virtud de poder producir fruto tus entrañas » (²).

Así, como vemos, queda magistralmente desarrollada en San Sofronio la expresión primitiva de San Gregorio Nazianceno.

19. ¿Se podrá decir lo mismo del último santo Padre, el de Damasco? Yo diría que sí y, tal vez, con alguna mayor justeza teológica. Aun dando por descontado que en los escritos de San Juan Damasceno flota como cosa innegable la doctrina de la exención de María de la culpa original (³), lo que aquí sobre todo nos interesa es conocer el valor que él atribuye al hecho de la *purificación* de la Virgen por el Espíritu Santo el día de su Anunciación.

Trata de este asunto expresamente en diversos lugares de sus obras (⁴), y dos son las ideas fundamentales, que de tales pasajes se desprenden. Ambas siguen, por una parte, las huellas del pen-

(¹) *Conc. Constantinopolitano III*, del 680-681, sesión 11 = MANSI 11, 473 AC.

(²) SAN SOFRONIO, *In Annuntiationem*, II, 43 = MG 87³, 3273 D. *« Πνεῦμα ἅγιον ἐπί σε, τὴν ἀμόλυντον, καθαρωτέραν σε ποιησόμενον, καὶ καρπογόνον σοι παρεξόμενον δύναμιν ».*

(³) Cfr. M. GORDILLO, S.J., *Mariologia Orientalis*, pp. 111-112. — Una demonstración más acabada aún hallaremos en C. CHEVALIER, S.J. *La Mariologie de Saint Jean Damascène*. El autor, considerada primeramente la santidad de María (pp. 142-149), y puesto de relieve el papel de la Virgen como antítesis de la caída de Adán (pp. 150-156), aborda en varias etapas — por decirlo así — el argumento directamente probativo declarando diversos dichos damascénicos (pp. 157-163).

(⁴) SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthod.*, III, 2 = MG 94, 985 B. *« Πνεῦμα ἅγιον ἐπῆλθεν ἐπ' αὐτήν . . ., καθαῖρον αὐτήν, καὶ δύναμιν δεκτικὴν τῆς τοῦ Λόγου θεότητος παρέχον· ἅμα δὲ καὶ γεννητικήν »*; *Adversus Nestorianos*, 43 = MG 95,221 D-224 A (lo mismo que antes, sin la última cláusula); *Homil. I in Dormitionem* = MG 96, 704 A. *« Ἡ δὲ τοῦ Πνεύματος ἁγιαστικὴ δύναμις ἐπεφοίτησεν, ἐκάθηρέ τε καὶ ἡγίασε, καὶ οἱονεὶ προήρδευσε ».*

samiento del Nazianceno, pero añadiendo algo más definido en la línea misma ya antes insinuada por San Sofronio. La primera idea es la junta no fortuita, sin duda, de los verbos « ἐκάθηρέ τε καὶ ἡγίασε » de su Homilia I de la Dormición, en los cuales la significación del primero se determina por la del segundo, de tal manera que aun en la expresión gramatical pueden los dos aparecer como sinónimos. La segunda idea — ya insinuada, como decimos, en San Sofronio — es en el Damasceno más explícita, e incluye en sí el fin providencial de Dios en obrar el misterio de la Encarnación; es decir, el Espíritu Santo desciende sobre María, elevándola — digámoslo a sí — para que Ella pueda entrar en la esfera de la divinidad, siendo Madre del Hijo de Dios (« δύναμιν δεκτικὴν τῆς τοῦ Λόγου θεότητος παρέχον»), y dándole al mismo tiempo la virtud generativa (« ἅμα δὲ καὶ γεννητικήν »), imposible naturalmente en una virgen, pero necessaria para que el Verbo Divino, al entrar en el mundo hecho Hombre, pueda pertenecer con toda verdad a nuestra naturaleza humana.

Es, por lo tanto, la purificación de María — según el Damasceno — aquella acción especial del Espíritu Santo, de que hablábamos al principio de este estudio, expresada en términos teológicos exactos, que en adelante irán repitiendo, hasta el siglo XIV, los más grandes escritores de la Iglesia Oriental, si tocan este punto [1].

c) *Siglo de oro mariólogico bizantino*

20. Entiendo por tal el siglo XIV, sobre todo, y parte del siguiente, cuando es notable el avance de la teología mariana, en medio de las apasionadas controversias místico-doctrinales, que llamamos palamíticas, y de las no menos acres por la Unión — tan debatida — del Concilio de Florencia.

Aquí en esta fase, nos haríamos interminables si quisiéramos poner de relieve la rica mariología de escritores tan conocidos — sean o no católicos — como Demetrio Cidonio, Gregorio Pálamas,

[1] En la imposibilidad de tratar de todos ellos, queden al menos consignados los nombres de tres patriarcas de Constantinopla: San Tarasio († 806), San Eutimio († 917), Germán II († 1240), asertores invictos de la santidad — toda singular — de la Madre de Dios, ya desde el seno materno. Cfr. M. Jugie, *L'Immaculée Conception*, pp. 128-129; 181-183; 212-216. Téngase en cuenta, sin embargo, que la idea de « prepurificación de María » es para ellos *casi* desconocida.

Teófanes Niceno, Nicolás Cabásilas, y más adelante José Briennio y Jorge Escolario [1]. Nos limitamos, por lo tanto, a insinuar solamente lo característico de algunos en el asunto que estudiamos.

Demetrio Cidonio, por ejemplo — admirador y traductor del Aquinate — [2], apartándose en esto de su Maestro, sostuvo siempre la Concepción Inmaculada de María [3], y, como es natural, se hizo también cargo de la dificultad que puede ofrecer su *purificación* el día de la celeste embajada. Demetrio la explica, diciendo que « en cuanto al alma, el Espíritu Santo iluminó a María con la ciencia de las cosas divinas, con tal evidencia del misterio que alejaba de ella toda tentación de incredulidad », y que « la purificó y santificó, en cuanto al cuerpo, de manera única y admirable » [4], sin determinar más su pensamiento: la posibilidad de una concepción virginal, sin duda alguna.

21. Los palamitas, todos, en este particular van con el Cidonio, su adversario en otros puntos. El mismo Gregorio Pálamas, que

[1] La flor y nata de la doctrina de todos ellos puede verse expuesta en M. GORDILLO, S.J., *Mariologia Orientalis*, y M. JUGIE, A.A., *L'Immaculée Conception.* Por lo que hace a los palamitas, la hallaremos también resumida en B. SCHULTZE S.J., *Theologi palamitae saec. XIV de Mediatione B.M. Virginis* (extracto del volumen *De Mariologia et Oecumenismo.* Pontificia Academia Mariana Internacional. Roma 1962, pp. 355-422). El autor va examinando, *a*) en Gregorio Pálamas, *b*) en Nicolás Cabásilas, *c*) en Téofanes Niceno, *d*) en Isidoro Glabas, el fundamento y esencia de la Mediación, pero al mismo tiempo la santidad de María, su Maternidad divina, su cooperación a la Redención de los hombres, sus relaciones con las Personas de la Santísima Trinidad, etc. Estudio analítico, calcado todo él en las obras de esos autores. No veo, sin embargo, explícitamente desarrollado el punto, que ahora nos interesa, de la purificación de Maria en su Anunciación, aunque — como dijimos al principio, en nota al número 2 — a él se aluda en las páginas 372-373, 402.

[2] Cfr. Em. CANDAL, S.J., *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae.* « Studi e Testi », 116. Città del Vaticano 1945, pp. 19-25.

[3] Véase sobre todo la abundante documentación que M. JUGIE aporta en su libro *L'Immaculée Conception*, pp. 277-281, recabada del códice Paris. gr. 1213, de la Biblioteca Nacional, inédito aún. Este códice es copia exacta — revisada por JUGIE — del manuscrito de la Biblioteca Vaticana, Vat. gr. 604, corregido por el mismo CIDONIO.

[4] *« Ἐπῆλθε δ' οὖν [Πνεῦμα τὸ Ἅγιον] λαμπρῦνον μὲν αὐτῇ τὸν νοῦν τῶν θείων ἐπιστήμῃ καὶ ἀληθείᾳ . . ., καθαῖρον δὲ καὶ τὸ σῶμα καὶ ἁγιάζον οὐ τὴν ἐξ ἀρετῆς κάθαρσιν μόνον. . . ἄλλην δέ τινα ἰδίαν καὶ θαυμαστήν ».* (Paris. gr. 1213, fol. 340r).

no habla de otra purificación que toque a María sino de la progresiva mayor santificación por varias generaciones de sus antepasados — « porque Ella trae su origen del linaje y carne de Adán, *pero también del Espíritu Santo* » — (1), llega a escribir así del misterio de la Encarnación: « Santa eres, en verdad, oh Virgen, le dice el Angel, y llena de gracia; con todo, el Espíritu Santo vendrá sobre ti con *aumento* de santidad, disponiendo y preparando en ti la obra de Dios » (2).

Tampoco trata expresamente Téofanes Niceno de la purificación de María en el célebre *Discurso* sobre sus grandezas. Algo semejante escribe, en cambio — y, por cierto, también con la palabra « *προκάθαρσις* » —, cuando la Virgen de niña fue presentada al Templo (3); pero es evidente que él entendía del mismo modo esa purificación como un *aumento* de santidad, toda vez que ya había declarado de antemano que « ni por un instante, desde su concepción, estuvo María apartada del Espíritu Santo, fuente de vida [sobrenatural] », aludiendo así a la Inmaculada Concepción (4).

Y ¿qué decir de Nicolás Cabásilas, el que más ahondó teológicamente — de entre los palamitas — en las grandezas de la Madre de Dios, con ardimiento singular, no siempre exento de exageración? (5). « Es verdad — advierte en una de sus homilías — (6) que la Virgen Santísima fue *prepurificada* por el Espíritu Santo en su Anunciación, y que así lo afirman algunos santos Padres; pero

(1) K. Sophocles, *Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίαι κβ'*. Atenas 1861 (*Hom. de la Presentación*), p. 216.

(2) Gregorio Pálamas, *Hom. in Annuntiationem* = MG 151, 176 BC. — Coincide con el pensamiento de Gregorio Pálamas el moderno Wladimiro Soloviev, que también sostiene la progresiva purgación anticipada de varias generaciones, antes de llegar a María y a su Divino Hijo. Cfr. B. Schultze, S.J., *Vladimirus Soloviev de Immaculata Conceptione B. M. Virginis*. « Virgo Immaculata », IV. Academia Mariana Internationalis. Roma 1955, 223-246 (la cuestión presente, pp. 232-236).

(3) Teófanes Niceno, *Sermo in Sanctissimam Deiparam* (ed. M. Jugie). « Lateranum » nova series, 1. Roma 1935, p. 190. — Cf. también B. Schultze, S.J., *Theologi palamitae*, p. 402.

(4) Teófanes Niceno, *ibid.*, p. 180.

(5) Muy bien notados los excesos inadmisibles de su teología mariana en B. Schultze S.J., *Theologi palamitae saec. XIV*. (Del libro *De Mariologia et Oecumenismo*. Roma 1962, pp. 382-389).

(6) Nicolás Cabásilas, *Hom. in Nativitatem* = *Patrol. Orient.*, 19, p. 477.

es de creer que lo entienden del *aumento* de dones carismáticos, porque lo mismo dicen de los ángeles, en quienes nada malo hay que expiar (1). He aquí una nueva valiosa sugerencia para el significado que debemos dar al término « *προκαθαίρειν* ».

22. De los teólogos de esta tercera fase, que alcanzaron parte del siglo XV, bastará recordar aquí al célebre predicador en Creta, José Briennio, famoso por su celo antilatino, pero buen conocedor de la teología occidental, hasta poder citar con dominio a San Agustín y al doctor Angélico (2). Por lo que a nuestro propósito se refiere, es bien significativo el que — usando la expresión « *προκαθαρθῆναι* » — anticipe él la *purificación* de María por el Espíritu Santo al momento de la concepción misma de la Virgen, « porque ya Dios la preparaba para ser un día morada digna [en la Encarnación del Verbo] de la divinidad inaccessible » (3).

Finalmente, pudiera entrar en cuenta también Jorge Escolario, el más grande teólogo bizantino de su tiempo, según muchos (4).

(1) Los Padres, a que alude, los hemos ido viendo en este recorrido que hacemos por la tradición mariana del Oriente; pero pueda ser que mire directamente a la doctrina del Damasceno, más dasarrollada como es también la suya. La purificación de los Angeles la toma, sin duda, de los escritos del PSEUDO DIONISIO; cfr. v.gr., *De caelesti Hierarchia*, III, 2 = MG 3, 165 BC. — SANTO TOMÁS (II Sent., dist. 9, q. 1, a. 2) trata de esta purificación angélica, y afirma que no es « ab immunditia sed a nescientia seu ignorantia », coincidiendo en esto con la teoría del AREOPAGITA, de que las jerarquías superiores de los Angeles iluminan a las inferiores en el conocimiento de Dios. Lo mismo en las *Quaestiones disputatae*, q. 9, *De cognitione Angelorum*, art. 1, 2, 3.

(2) Le vino a Briennio, probablemente, este conocimiento de su larga estancia en la isla de Creta, entonces bajo el dominio Veneciano. Vuelto a Constantinopla, al Monasterio de « Studium », se retiró de la Corte bizantina, que antes frecuentaba, cuando el emperador Juan VIII Paléologo comenzó a entablar negociaciones con Roma para la Unión, culminada después en Florencia.

(3) J. BRIENNIO, *Hom. II in Annuntiat.* (ed. E. BULGARIS, II. Leipzig 1768, p. 152). *« Ἀρετῶν δὲ πασῶν ὑπερτέραν ἐκέκτητο [Μαρία] τὸ προκαθαρθῆναι τῷ Πνεύματι, καὶ δοχεῖον ἑτοιμασθῆναι δεκτικὸν τῆς ἀπροσίτου θεότητος »*. (La cita es de M. JUGIE, *L'Immaculée Conception*, p. 296).

(4) En el Concilio de Florencia, como funcionario laico, abogó eficazmente por la Unión; pero la combatió más tarde, aceptando la herencia doctrinal de Marco Eugénico Efesino. Tomada Constantinopla por los Turcos, ascendió él a la sede patriarcal, con el nombre monástico de Gennadio II.

No damos, sin embargo, referencia alguna de sus escritos, por no ver tratado en ellos el punto de nuestro estudio; si bien no podemos dudar lo más mínimo de su pensamiento, cuando le vemos propugnar — con todo el peso de las mejores razones teológicas — la preservación de María del pecado original, que, cual hija de Adán por vía natural engendrada, hubiera debido contraer (1).

d) *Los Viejo-creyentes de la Rusia*

23. Sabido es cómo por las reformas litúrgicas del patriarca moscovita Filareto, incoadas en 1619 y refrendadas luego por Nikón en los Sínodos de 1654, 1655, 1656, se originó la escisión del patriarcado de Moscú de todos aquellos que — no aceptándolas — se comenzaron a llamar « Estarovieros », o, lo que es lo mismo, *Viejo-creyentes* (2).

Tenacísimos como fueron siempre de la enseñanza tradicional, no pudieron sufrir que los reformistas Nikonianos divulgasen — como sostenida por ellos — la idea de una *purificación* de María, y precisamente del pecado original, en el día de su Anunciación. Para refutar, pues, el libro « Skritzal » (3), en el cual, entre otras cuestiones, se incluía esa purificación de la Virgen, fueron apareciendo diversos escritos de los Viejo-creyentes (4), con la repetida afirmación y con las pruebas tradicionales de que « el día de la Anunciación el Espíritu Santo descendió sobre María, no para purificarla de mancha alguna, *sino para que en ella se obrase* [sobrenaturalmente] *la concepción del Hijo de Dios* » (5).

(1) Cfr. M. JUGIE, *L'Immaculée Conception*, pp. 301-307. Anteriormente había ya expuesto las principales ideas en *Échos d'Orient*, 17 (1915) 527-530, en el art. *Georges Scholarios et l'Immaculée Conception*.

(2) Cfr. A. M. AMMANN, S. J., *Storia della Chiesa Russa*. Turín 1948, pp. 222-239. Lo mismo en la edición alemana *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*. Viena 1950, pp. 258 ss.

(3) Así fue traducido en eslavo el título de *« Πίναξ »*, con el cual el patriarca de Jerusalén, Paisio, envió a Nikón de Rusia la obra de Juan Natanael, *Ἡ θεία λειτουργία*, Venecia 1574 (descrita en É. LEGRAND, *Bibliographie héllenique des XVe et XVIe siècles*, II, 201-205).

(4) Hace mención de ellos J. LEDIT, S.J., *Russia denies her ancient Faith*. « Thougth » 5 (1930) 411-431.

(5) Asi escribe, por ejemplo, Nikita KONSTANTINOV DOBRYNIN en el *Memorial* que dirigió al zar Alejo Mikhailovič. Publicado por N. SUBBOTIN, *Materiales para la historia del Raskol* (en ruso), IV. Moscú 1878, pp. 39-50.

Digamos aún — para ser completos — que todavía, cuando en tiempo del patriarca Joaquín (1674-1690) la Iglesia rusa admitió la creencia de los bizantinos contraria a la Inmaculada [1], siguieron ellos — los Viejo-creyentes — defendiendo la antigua doctrina tradicional; como invictamente lo demuestra el capítulo IV de la « Regla de Fe », por ellos redactada en la Bucovina, en 1841, desterrados ya de la Rusia [2].

Antes de terminar lo relativo a esta cuarta fase, bien es que consten aquí, al lado de los « Estarovieros », los doctores del primer tiempo de la escuela de Kiev, luego célebre Academia [3]. En ella florecieron insignes defensores de la tradición mariana Oriental inmaculista, hasta el profesorado kioviense de Teófanes Prokopovič, desde 1711, quien — por su tendencia protestantizante — empezó a negar el privilegio de María [4]. Con todo, no pienso que debamos descender a detalles, puesto que en los escritos de los profesores de Kiev no hemos hallado explícitamente propuesto el problema de una *previa purificación* de la anunciada como Madre del Verbo hecho hombre. Era, sin duda, para ellos cuestión superflua, cuando tan firmes estaban en proclamar a María exenta del pecado original.

B. *En plena oposición al Nazianceno*

24. Nos falta ahora por ver el reverso de la medalla; pero nos fijaremos solamente en los rasgos fundamentales.

[1] Este patriarca dio orden de imprimir de nuevo en los *Mineia* (Vidas de los Santos, por meses) de DEMETRIO DE ROSTOV, corrigiendolas, las páginas donde se sustentaba la creencia de la Inmaculada. Cfr.M. JUGIE, *L'Immaculée Conception*, pp. 410-413.

[2] Véase J. GAGARIN, S.J., *L'Église russe et l'Immaculée Conception.* París 1876, pp. 29-31, 81-83.

[3] La escuela teológica de Kiev, abierta en 1616, siguió siempre en auge, hasta llegar a ser, con Pedro MOGHILA, un notable Colegio eclesiástico, elevado al rango de Academia de Estudios Superiores — verdadera Universidad — por Ladislao IV, en el primer año del episcopado de Moghila, 1633.

[4] Puede verse en M. JUGIE, *L'Immaculée Conception*, pp. 416-419, una rápida semblanza de este personaje, junto con la síntesis de su doctrina mariana y el influjo que su nombre alcanzó. En la misma obra — páginas antes, — 405-414 —, hallamos también sucinta noticia de los teólogos de Kiev, aludidos aquí por nosotros, aparte de MOGHILA: José KONONOVIČ GORBATSKIJ, Lázaro BARANOVIČ, Joanicio GALIATOVSKIJ, Barlaam IASINSKIJ, y otros varios.

En pugna no sólo con el Nazianceno, sino — como hemos visto en todo lo que precede — con la tradición unánime de la Iglesia Oriental, católica o no, hay que poner aquí la exégesis contraria del texto naziancénico sobre la purificación de María por el Espíritu Santo en su Anunciación, entendida literalmente, es decir, como purificación de una verdadera mancha: la del pecado original, que entonces aún subsistía en la Virgen. Esta es *la creencia generalmente más seguida* por cuantos rechazan el dogma católico de la Inmaculada Concepción; aunque no han faltado autores que no conceden a María la liberación del pecado de origen, sino en el día de Pentecostés ([1]). En cambio, no hay fundamento bastante para afirmar que, según ellos, apurando mucho las cosas, no se vio María libre *enteramente* del pecado original sino hasta el día de su tránsito de la tierra al cielo ([2]).

([1]) Así, por ejemplo, Sergio BULGAKOV, en su célebre obra (en ruso) *Kupina neopalimaja* (La zarza incombustible) que, como reza el subtítulo, quiere ser « un intento de explicación dogmática de algunos puntos del culto ortodoxo de la Madre de Dios ». Según él — basándose en su teoría « sophianica » — María, siempre Virgen e inmune de todo pecado actual y de la concupiscencia, el día de su Anunciación fue librada de la « sexualidad »; es decir, que entonces — como BULGAKOV explica — se le concedió aquel poder de concebir « supersexualmente », que fue dado — como él piensa — a nuestros primeros padres antes del pecado. En la Anunciación hubo, sin duda, una elevación de María a mayor santidad — más aún, lógicamente *debió preceder una total purificación, aun del pecado original* —; pero el que éste persistiera en Ella, se debe sólo a que la redención por Cristo no pudo efectuarse ni en Ella, ni en nadie, sino por la muerte, resurrección y ascensión del Señor a los cielos. Por eso María no se vio libre del pecado original sino con la venida del Espíritu Santo en Pentecostés. — Véase una exposición y refutación óptima de la teoría « sophianica » bulgakoviana en Teófilo SPÁČIL, S.J., *De theologicis conceptibus et doctrinis prof. Sergii Bulgakov*, en *OrChr* 11 (1928) 195-214; y más recientemente, con no menor competencia, en B. SCHULTZE, S.J., *Maria und Kirche in der russischen Sophia-Theologie*. « Maria et Ecclesia », 10. Academia Mariana Internationalis. Roma 1960, pp. 51-141. (Lo que más hace a nuestro propósito, véase allí, p. 100, nota 169, y luego, pp. 106-108).

([2]) Cfr., v.gr., M. GORDILLO, S.J., *Mariologia Orientalis*, p. 147, quien interpretó en este sentido los pasajes de BULGAKOV, en *Kupina Neopalimaja*, pp. 114-115 y 162-169, tal vez por lo que se dice en el contexto precedente. Lo que afirma BULGAKOV es que María, prepurificada por el Espíritu Santo, fue siempre creciendo en aumento de gracia durante toda la vida. Pero esta gracia la concibe él como compatible con el pecado original y con algunas de sus consecuencias, al creer que el pecado de Adán

Pero es menester subdividir también esta sección en dos partes: antes de la definición dogmática de Pío IX, el 8 de diciembre de 1854, con la Bula « Ineffabilis Deus », y después de ella.

a) *Antes de la definición de la Inmaculada*

25. Insinuábamos arriba (1) que durante los doce siglos que corren desde San Gregorio Nazianceno al Protestantismo, una sola excepción se conoce en la interpretación fundamentalmente unánime del texto patrístico de que tratamos. Es la de Nicéforo Calixto Xantópulos, en el siglo XIV.

Este historiador bizantino — poeta también él y comentador de poetas sacros —, al hacer el análisis del tropario « *Τὴν τιμιωτέραν* » (2), escribió estas palabras, hasta entonces jamás oídas: « La Virgen Santísima ... ha engendrado, por lo tanto, [al Verbo de Dios] sin mengua de su virginidad, es decir, sin corrupción alguna, sino por el Espíritu Santísimo que vino sobre Ella, como le dijo el Angel, y *la purificó del pecado original, si alguno aún había en Ella* » (3). Claro está que — según la redacción del documento — pueden entenderse estas palabras, no precisamente del pecado original en sí — puesto que no es más que uno, y el texto parece suponerle múltiple: *εἴ τις τέως* —, sino de las *consecuencias* de ese pecado, una de las cuales sería la concupiscencia o fómite del mal, que no es de suyo pecado, pero inclina a él. Pero aun con esta explicación, que a algunos parece la más congruente (4), por lo que al fin de su comentario dice Nicéforo Calixto, no deja de ser temeraria, al menos, la duda del escritor bizantino, aunque no llegue a probarse

no es imputable personalmente en cada uno de sus descendientes. Cfr. B. SCHULTZE, S.J., « Maria et Ecclesia », X, pp. 94 ss.

(1) En la última nota del numero 14 de este estudio.

(2) « *Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ* », tropario de COSME DE JERUSALÉN, del siglo VIII (refundición, puede decirse, del « Megalynarion ») = MG 29, col. CCCLXIX B; 98, 485 A. cfr. H. FOLLIERI, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, IV. « Studi e Testi » 214, Città del Vaticano 1963, pp. 95-96.

(3) « *Οὐ τοίνυν ἐκ διαφθορᾶς γεγέννηκεν, ἀλλὰ τοῦ Παναγίου Πνεύματος ἐπελθόντος αὐτῇ καὶ τοῦ προγονικοῦ ῥύπου, εἴ τις τέως, ἀποκαθάραντος, τῷ ῥήματι τοῦ ἀρχαγγέλου Γαβριήλ* ». Texto tomado por M. JUGIE (*L'Immaculée Conception*, p. 218) del códice Miscell. 79, de la Bodleiana de Oxford, fol. 192v y del cód. Roe 3, fol. 147v.

(4) Por ej., a M. GORDILLO, S.J., *Mariologia Orientalis*, pp. 118-119.

explícitamente con ella — contra el parecer de Jugie (1) — haber incurrido María en el pecado de origen y haber sido librada el día de su Anunciación. Sea como sea, sí se puede afirmar que la duda de Xantópulos no influye nada en el pensamiento de los Orientales mariólogos por un par de siglos todavía.

26. Empieza a aparecer entre los bizantinos, pasada ya la mitad del siglo XVI, la interpretación contraria a la Inmaculada. Después, por influjo de ellos, como vimos, la idea pasa a Moscú primeramente, luego a las demás partes de la Rusia.

Damasceno el Estudita y Juan Natanael, rector en Venecia de la iglesia de San Jorge, son los primeros bizantinos en afirmar que María, el día de la Anunciación, tuvo necesidad de ser purificada por el Espíritu Santo para ser absuelta del pecado original. Tal es el alcance de su venida sobre Ella (2). Mas comprobamos un hecho: a pesar de la aceptación que logró sobre todo el libro de Natanael, la nueva interpretación no se fue generalizando sino poco a poco, gradualmente — por decirlo así —, bien como liberación de la pena, impuesta por el pecado a toda mujer, de concebir y dar a luz en el dolor, bien como extinción en María de la concupiscencia — resto del pecado original que le fuera ya antes perdonado —, para poder ser la Madre de Dios (3).

Pero llega un momento en que se va extendiendo más y más la creencia rígida de una purificación verdadera del pecado de origen, desde que en 1661 sale al público la *Confesión de fe* de Metrófanes Critopulos, patriarca de Alejandría († 1639). Todavía siguen esta *Confesión* en este punto los teólogos modernos ortodo-

(1) Cfr. M. JUGIE, *L'Immaculée Conception*, p. 219.

(2) El monje DAMASCENO ESTUDITA publicó en Venecia, 1568, un sermonario — muy popular entre los griegos — con el título de « *Θησαυρός* ». Cfr. É. LEGRAND, *Bibliographie héllenique des XVe et XVIe siècles*, IV, p. 143. En la homilía de la Anunciación, dice tener de su parte al homónimo San Juan Damasceno. — Juan Natanael con su libro « *Ἡ θεία λειτουργία* », publicado en Venecia en 1574 y traducido al eslavo en 1657, ya vimos cómo fue causa de enconada lucha entre los Viejo-creyentes y el patriarcado de Moscú (número 22 de este estudio).

(3) Un ejemplo: Melecio PIGAS († 1601), patriarca Alejandrino. De una homilía suya inédita de la Anunciación aduce M. JUGIE, *L'Immaculée Conception*, p. 330, según el cód. 46 de la Biblioteca de Halki, fol. 236v-237r, 242r. Por lo demás, ofrece siempre alguna duda el exacto pensamiento del patriarca.

doxos [1], aunque no haya sido aceptada nunca oficialmente por la Iglesia griega, no obstante el ambicioso título que lleva al frente, de *Confesión de la Iglesia Oriental Católica y Apostólica*. El paso que hace a nuestro propósito ya quiere apoyarse « en los Santos Padres, cuando interpretan las palabras del Angel: El Espíritu Santo vendrá sobre ti » [2].

Van siguiendo luego las huellas de Metrófanes otros teólogos, como Jorge Coresio († alrededor de 1654) y Sebasto Kimenites († 1702), que no se contentan ya con afirmar simplemente la purificación de María, sino que se aventuran a dar explicaciones del hecho, o por la Escritura, o basadas en razones teológicas [3], tan apodícticas algunas — en sentir de Kimenites — como el hecho de la muerte de la Virgen en pena del pecado.

Más tarde todavía no faltarán escritores que nos digan abiertamente quiénes son esos « Santos Padres », aducidos en globo por Metrófanes. Pero también ellos seguirán interpretándolos de modo muy diverso del de la tradición. Nicodemo el Hagiorita — por citar uno solo — en su obra « *Κῆπος χαρίτων* » [4] trae ya en apoyo de su tesis a San Gregorio Nazianceno, aduciendo — por supuesto — expresamente el paso de la *Homilía de la Teofanía,* tal y como lo pusimos nosotros al principio [5]. « Y otros teólogos — añade al fin — se expresan de la misma manera ». Tiene él en vista seguramente, a San Sofronio y, más que nada, a San Juan Damasceno.

b) *Después de la Bula « Ineffabilis Deus »*

27. Proclamada como dogma de fe la doctrina de la Concepción Inmaculada de María, la Iglesia bizantino-rusa unánimemente

(1) Me remito a lo que ya dije al principio, en nota al número 2 de este estudio.

(2) E. J. KIMMEL, *Monumenta Symbolica Ecclesiae Orientalis*, II. Jena 1850, pp. 176-179; J. KARMIRIS, *Τὰ δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς 'Ορθοδόξου 'Εκκλησίας*, II, p. 551. — La *Confesión* de METRÓFANES estaba ya compuesta desde 1625.

(3) Véase lo referente a estos dos teólogos en M. JUGIE, *L'Immaculée Conception*, pp. 333-335, 340-347. Del mismo sentir es S. BULGAKOV (cfr. B. SCHULTZE, S.J., « Maria et Ecclesia », X, p. 100).

(4) El « *Jardín de gracias* » del HAGIORITA, compuesto hacia 1794, vio la luz por primera vez en Venecia en 1819. Este libro, como todos los demás suyos, suponen una lectura muy extensa de otros autores.

(5) NICODEMO, *Κῆπος χαρίτων,* p. 179.

se opuso a ella (1). Nada extraño, por lo tanto, que los teólogos del período subsiguiente sigan aferrados a su teoría, y expliquen como del pecado original la purificación de María por el Espíritu Santo, cuando iba a ser la divina Madre (2).

Y en esta sentencia persisten hasta nuestros días, aun después de escrita la célebre obra del sacerdote ruso Alejandro Alexievič Lebedev (3), quien, puesto en abierto contraste el dogma católico definido en 1854 con la enseñanza — *oficial*, como él dice — de la Iglesia Ortodoxa (4), fue desarrollando en sus páginas una singular teoría acerca del pecado de origen y de la gracia, según la cual en María Santísima pudieron ir juntos el pecado heredado de Adán y el ejercicio de las virtudes más excelsas (5). Pero no deja de ser

(1) Como excepción está la del profesor ateniense Cristóbal DAMALAS, quien, en 1855, consideraba la definición dogmática solamente inútil, por ser ésta la creencia « santamente custodiada » en la tradición. Cfr. X. M. LE BACHELET, *L'Immaculée Conception*, I., París 1902, p. 62. Los otros, empero, con Nicolás DAMALAS son de parecer que con el dogma de Pío IX cae por tierra el de la universalidad del pecado original, claramente consignado en la Sagrada Escritura. Y otros aún más radicalmente creen ver, por causa de la definición, « arrancados de cuajo todos los fundamentos del cristianismo ». Así Alejo STEPANOVIČ CHOMJAKOV, según referencia de J. GAGARIN, S. J., *L'Église Russe et l'Immaculée Conception*. París 1876, pp. 57-58. Véase también B. SCHULTZE, S. J., « Maria et Ecclesia », X, p. 84, notas 107-108.

(2) Alguno hasta va más lejos, cuando, por ejemplo, Chrestos ANDRUTSOS afirma que la expresión « toda pura », aplicada a María, se entiende de los pecados personales, *y eso sólo después que vino sobre Ella el Espíritu Santo en la Anunciación*. Cfr. Ch. ANDRUTSOS, *Συμβολική ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*. Atenas 1930², pp. 201-202.

(3) Fue la tesis doctoral con el título: *Diferencias entre las Iglesias Oriental y Occidental en la doctrina sobre la Santísima Virgen María, Madre de Dios* (en ruso *Raznosti*...). La escribió en Varsovia, en 1881, y tuvo una segunda edición en San Petersburgo en 1903. — Detallada exposición de la doctrina *especial* de LEBEDEV en M. JUGIE, *L'Immaculée Conception*, pp. 448-463. También — muy en compendio, pero con los rasgos esenciales — en M. GORDILLO, S. J., *Mariologia Orientalis*, pp. 143-145.

(4) LEBEDEV, p. 13. « Esta es la fe de todos nosotros, los Orientales ». Nadie había dado poder a LEBEDEV para semejante afirmación, ni en hecho de verdad podía hacerla, históricamente hablando, aunque no faltan teólogos ortodoxos modernos que están ahora de acuerdo en esto con él.

(5) Algo arriesgado parece decir que LEBEDEV se inspira en las doctrinas de Jorge HERMES, ya condenadas por Gregorio XVI en 26 sept. 1835. Cfr. DENZ., 1618-1621. Respetamos, con todo, el sentir de

curiosa esta persistencia de los teólogos contemporáneos en sus posiciones anteriores, dado el influjo extraordinario de Lebedev contra la doctrina de la Iglesia Católica. Bien es verdad que ellos también la rechazan, pero de diferente manera; y en esto de la *purificación* de María por el Espíritu Santo, en el anuncio de su Maternidad, no le pueden seguir, no tanto porque Lebedev no toca este punto (¹), cuanto por tener ellos generalmente diverso concepto de la esencia del pecado original (²).

4.

Conclusión

28. Damos aquí por terminados estos sencillos apuntes. Son, en parte, síntesis de ideas esparcidas acá y allá por diversos autores; pero, en parte también, quieren abrir camino para que otros lleguen a una completa investigación sobre el alcance teológico que debe darse al pensamiento de San Gregorio Nazianceno — nuevo para su tiempo —, cuando consignó en sus dos discursos de Navidad y de Pascua el texto que hemos ilustrado de la *purificación previa* de María.

Resumiendo, pues, el estudio, llegamos a las siguientes conclusiones:

M. Gordillo, S. J. (*ibid.*, p. 144), que así lo afirma abiertamente. Pero será bien tener en cuenta la exposición de la doctrina hermesiana en este punto, como se recaba de A. Thouvenin, art. *Hermes*, en DTC VI/2, 2297-2298, y compararla con la que Jugie hace de Lebedev en el lugar citado. Quizás tal comparación nos haría notar en ambos autores diversos puntos de vista.

(¹) Ni conforme con su teoría le podría tocar. No trata Lebedev de esta purificación, porque — según él — la Virgen, « aunque ya en el momento de concebir al Hijo de Dios fue *santificada*, siguió bajo el dominio del pecado original, hasta que plenamente fue libre de él al pie de la Cruz ». Lebedev, p. 190.

(²) Debemos decir — para ser más completos y exactos — que entre los autores rusos modernos hay varios que no niegan la Inmaculada Concepción, como, por ejemplo, E. Trubeckoj, L. Karsavin y, sobre todo, W. Soloviev, aun antes que se hiciera católico. Véase B. Schultze, S. J., « Maria et Ecclesia », X, pp. 121, 124-125; y especialmente sobre Soloviev en « Virgo Immaculata », IV, pp. 238-241.

1) Era conveniente, como lo hace ver el *primer apartado* (núm. 2-4), un trabajo de conjunto sobre esta materia, que aún estaba por hacer.

2) Más todavía se echaba de menos hallar una explicación satisfactoria — no apologética solamente — de una expresión patrística, a primera vista tan desconcertante. Eso se ha intentado en el *apartado segundo* (núm. 5-13), estudiando los diversos valores que da a esa expresión en sus obras el Nazianceno mismo, y la luz que aportan las fuentes de las que, sin duda, se valió. Se llega así al convencimiento de que para el Santo el término « prepurificar », sin más determinantes, tiene el valor de « remover un obstáculo », que puede nacer de varias causas, pero que nunca indica incluir pecado o mancha alguna moral. Tal exclusión es, por lo demás, común al Nazianceno con todos los otros escritores Orientales anteriores al protestantismo.

3) Poco a poco, a medida que la teología mariana va progresando — y esto lo demuestra todo el *apartado tercero, en su primera parte* — (núm. 14-22) determinan más otros Padres el valor concreto de esa « prepurificación », bien haciéndola sinónimo de « santificación » — como en San Sofronio —, o bien declarando expresamente que era para dar a María Virgen la virtud generativa, imposible en Ella, sin concurso de varón — como aquilató con lenguaje teológico San Juan Damasceno —.

4) De aquí — por desarrollo natural — nace en los teólogos del siglo XIV la explicación fundadísima de un *aumento de santidad*, con el cual es evidente que María, cuando va a ser Madre del Verbo, queda a los ojos de Dios inmensamenta más pura.

5) Al mismo tiempo también esos teólogos añaden preciosos matices, con los cuales se va enriqueciendo el tesoro mariológico de la Iglesia. Porque unos ven en esa *purificación* una iluminación singular del Espíritu Santo en el alma y una acción especial, suya también, en el cuerpo de María; mientras que otros la equiparan a la purificación de los espíritus angélicos, incapaces de pecado, para conocimiento superior de la Divinidad.

6) Por fin, única voz discordante es la que oímos — en el mismo *apartado tercero, parte segunda* — (núm. 23-27), cuando en el Oriente, hacia el último tercio del siglo XVI, comienza a combatirse la creencia tradicional en la Inmaculada Concepción. Enton-

ces la *purificación* de María en su anuncio divino es equivalente a la remoción en Ella del pecado original; ni hay más progreso en su desarrollo que el de ir aportando razones — no siempre bien ponderadas —, para hacer ver la pugna de este dogma católico — tradicional también hasta ese tiempo en la Iglesia Ortodoxa — con otros dos dogmas fundamentales: la existencia en todos del pecado de Adán y la redención universal de Cristo.

* * *

29. Ojalá brille pronto en el horizonte de la Santa Iglesia, en todos sus miembros unida, la aurora del suspirado día, en el cual todos los seguidores de su Divino Fundador aunemos nuestras voces, para entonar *con un mismo espíritu*, en loor de la Reina del Cielo, las palabras inspiradas del tropario mariano « *Τὴν τιμιωτέραν* »: « A Ti te cantamos, verdadera Madre de Dios, a Ti que engendraste en tu seno, sin mengua de la virginidad, al Verbo Divino, a Ti, más honorable que los Querubines, a Ti, más gloriosa que los Serafines, sin comparación » (1).

Roma, 31 mayo 1965,
fiesta de la Realeza de María.

MANUEL CANDAL, S.J.

(1) « *Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ, καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφίμ, τὴν ἀδιαφθόρως Θεὸν Λόγον τεκοῦσαν, τὴν ὄντως Θεοτόκον, Σὲ μεγαλύνομεν* ». COSME DE JERUSALÉN, ya citado antes, en el número 26 de este estudio.

Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie

V.

Von griechisch-orthodoxer Seite liegt eine sehr eingehende Auseinandersetzung mit Afanas'evs Ökumenismus und seiner eucharistischen Ekklesiologie vor. P. N. Trempelas, emeritierter Theologieprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Athen schreibt unter dem Titel « Unannehmbare Theorien über die Una Sancta » (1) im Organ der Kirche Griechenlands (2). Innerhalb der Orthodoxie bilden Afanas'ev und Trempelas die größten Gegensätze. Trempelas ist ganz konservativer Vertreter der griechischen Theologie; Afanas'ev nimmt weithin ökumenische Anregungen und Einflüsse auf. Afanas'ev zuerkennt dem Bischof von Rom einen Liebesprimat und glaubt, daß die eucharistische Gemeinschaft zwischen der Kirche Roms und der Orthodoxie dadurch wiederhergestellt werden könne, daß Rom zwar fortfährt für die katholische Kirche den Rechtsprimat zu lehren, von der Orthodoxie aber die Anerkennung eines solchen Primates nicht verlangt (3). Trempelas dagegen sieht im Papsttum (4) nur eine Reihe von egoistischen Ansprüchen (5), von Anmaßung und Tyrannei, nur ein selbst für die katholischen Bischöfe unerträgliches Joch, « das der höchste Pontifex unter Auslöschung jeder Spur von christlicher Freiheit der

(1) *Θεωρίαι ἀπαράδεκτοι περὶ τὴν Unam Sanctam.*

(2) *'Εκκλησία*, Athen 41 (1964), Num. 7, S. 167-168; Num. 8, S. 198-200; Num. 9. S. 235-237; Num. 10, S. 268-270; Num. 11, S. 296-298; Num. 12, S. 318-320; Num. 13, S. 351-353.

(3) *Una Sancta*, S. 471 ff.

(4) Παπισμός.

(5) TREMPELAS, a.a.O., Num. 11, S. 297, Kol. 1.

Kirche Christi aufzuerlegen suchte » ([1]); ja, er meint, durch die anmaßenden Ansprüche des Papsttums und seines Primates sei das von Gott gewobene Gewand der Kirche Christi mehr zerrissen worden als durch die radikalen Protestanten, die das Priestertum abschafften ([2]). Er wendet sich deshalb auch entschieden gegen die These Afanas'evs, daß zwischen Rom und der Orthodoxie eine eucharistische Einigung möglich sei ohne vorherige Einigung im Dogma ([3]). Mit Recht stellt Trempelas fest, daß Afanas'evs ökumenisches Programm, das eine Einigung ohne vorhergehende Bereinigung der dogmatischen Unterschiede vorsieht, sowohl der orthodoxen wie der katholischen Überlieferung entgegensteht ([4]). Trempelas bringt auch sonst zu Recht bestehende kritische Bemerkungen gegen Afanas'evs Theorie vor. So hat er richtig gesehen, daß Afanas'ev die Liebe falsch auslegt, wenn er sie vom Festhalten an der Wahrheit zu trennen sucht ([5]). So betont er mit Grund, daß es doch Beweise und Merkmale der Wahrheit für den im guten Glauben suchenden Menschen gibt ([6]), daß man durch sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die « Säule und Grundfeste der Wahrheit » (1 Tim. 3,15) ist, erkennen könne ([7]); daß Änderungen in der Ekklesiologie, wie Afanas'ev sie annimmt, nicht vereinbar seien mit Christi Voraussage, derzufolge die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden (Matth. 16,18) ([8]).

Trempelas lehnt insbesondere Afanas'evs eucharistische Ekklesiologie aufs schärfste ab. Er behauptet, sie « zerstiebe in der Luft » ([9]), es sei doch « ein starkes Stück » zu meinen, die neue russische Theorie entspreche, nachdem die Kirche 2000 Jahre dasei,

([1]) Ebenda, Num. 13, S. 252-253; 252, Kol. 2.

([2]) Ebenda, Num. 13, S. 353, Kol. 1.

([3]) Ebenda, Num. 7, S. 167, Kol. 1; Num. 8, S. 199, Kol. 2; Num. 9, S. 235, Kol. 1-2.

([4]) Ebenda, Num. 7, S. 167, Kol. 2.

([5]) Ebenda, Num. 7, S. 167, Kol. 2; Num. 13, S. 353, Kol. 1; vgl. *La primauté*, S. 33.

([6]) TREMPELAS, a.a.O., Num. 8, S. 199, Kol. 1.

([7]) Ebenda, Kol. 1-2.

([8]) Ebenda; vgl. Num. 7, S. 167, Kol. 2, wo Matth. 16, 18 in dem Sinne ausgelegt wird, daß die Kirche auf dem wahren Bekenntnis des Petrus begründet sei.

([9]) Ebenda, Num. 12, S. 320, Kol. 2. Das « *τινάσσεται εἰς τὸν ἀέρα* » heißt wörtlich: « zerplatzt in der Luft », « fliegt auf ».

mehr dem christlichen Geiste als die überlieferte Lehre [1]. Seiner Kritik an der eucharistischen Ekklesiologie schickt Trempelas einige Vorbemerkungen voraus. Unter der Voraussetzung, daß Afanas'ev behaupte, die Kirche sei da, wo die eucharistische Versammlung ist [2], und daß er seine These von der eucharistischen Ekklesiologie nicht nur für eine theologische Theorie halte, sondern versichere, sie sei in der Praxis der Kirche vor Cyprian begründet [3], urteilt Trempelas: 1) Weder im Neuen Testament noch bei den Vätern findet sich auch nur ein Hinweis auf eine solche Theorie. Die Eucharistie setzt bereits die Einheit mit Christus voraus und ist Gegenstand des Glaubens. 2) Die Kirche ist auch auf ökumenischen Konzilien unfehlbare Hüterin der göttlichen und apostolischen Überlieferung. Aber — so fragt Trempelas — verkörpert, wie die gesamte Kirche, auch eine örtliche Kirche als eucharistische Versammlung die Unfehlbarkeit, besonders wenn sie von den übrigen Kirchen abgesondert und getrennt ist? 3) Da die Eucharistie in vorzüglicher Weise das Geheimnis der Liebe ist, wie kann da eine getrennte örtliche Kirche die Fülle der einen, heiligen, katholischen Kirche ausmachen? 4) Ganz falsch und willkürlich ist die Behauptung, daß über den örtlichen Kirchen keine Gewalt bestehe und daß die Gesamtheit der örtlichen Kirchen eine örtliche Kirche nicht ausschließen könne. Die ganze geeinte Kirche, ökumenische Konzilien und alle Väter bestätigen dies durch ihre Lehre und Praxis. Hat wirklich Cyprian als erster das Problem der Gültigkeit der Sakramente in schismatischen Gemeinden aufgebracht? [4] 5) Bezüglich der Protestanten, die kein Priestertum haben, ist Afanas'evs Theorie ungenügend. Hält Afanas'ev sie für außerhalb der Kirche befindlich? [5]

Dann geht Trempelas auf einzelne Punkte der eucharistischen Ekklesiologie ein: Er behauptet, diese finde weder bei Irenäus noch bei Cyprian eine Stütze [6] noch im Osterfeststreit unter Papst Viktor noch im Ketzertaufstreit zwischen Papst Stephanus und

(1) Ebenda, Num. 13, S. 353, Kol. 1.
(2) *Una Sancta*, S. 459.
(3) Trempelas, a.a.O., Num. 9, S. 236, Kol. 2 - S. 237, Kol. 1.
(4) *Una Sancta*, S. 458. Trempelas setzt voraus, daß der Ausschluß aus der Kirche die Sakramente der Ausgeschlossenen ungültig macht. Vgl. pag. 280, Anm. 3.
(5) Trempelas, a.a.O., Num. 9, S. 237.
(6) Ebenda, Num. 10, S. 268, Kol. 1.

Bischof Cyprian von Karthago (1). Die Einheit der Kirche hinge mehr ab von der Einmütigkeit in der Lehre als von persönlichen Banden der Liebe (2). Besonders besteht Trempelas darauf, daß die Sakramente der Schismatiker und Häretiker außerhalb der Kirche vollzogen werden und deshalb ungültig seien (3). Der Opferaltar der Kirche ist einer und unteilbar, und folglich können die von der einen Kirche Getrennten diesen Opferaltar nicht mit sich nehmen, sondern sind notwendig von ihm getrennt (4). Trempelas sieht den Kern der eucharistischen Ekklesiologie darin, daß Afanas'ev behauptet, Kirchen, die von örtlichen Kirchen getrennt sind, könnten zwar das Band der Liebe zerrissen haben, aber doch gültig die Sakramente vollziehen (5). Cyprian habe hierin keine eigenen Gedanken neu vorgebracht, sondern nur in theologischer Sprache das ausgedrückt, was schon vor ihm seit den apostolischen Zeiten kurz gelehrt und durch die Praxis erläutert worden sei (6). Für die heiligen Väter sei eine schismatische eucharistische Versammlung undenkbar, einfach deshalb, weil außerhalb der Kirche die Sakramente ungültig sind (7). Daher wendet sich Trempelas entschieden gegen Afanas'evs Darstellung des Schismas, als ob dies nur im « Aufhören der brüderlichen Gemeinschaft » bestehe (8) und als ob die seit 1054 bestehende Trennung zwischen Ost und West nicht in dogmatischen Unterschieden begründet sei (9), als deren bedeutendste er die Primatsansprüche des Papstes und das Filioque anführt (10).

(1) Ebenda, Num. 11, S. 296 ff.
(2) Ebenda, Num. 10, S. 269, Kol. 1.
(3) Ebenda, Num. 10, S. 269-270; Num. 12, S. 318-320. 320, Kol. 2: « *τὰ ἐκτὸς τῆς Ἐκκλησίας μυστήρια εἶναι ἄκυρα* ». Ob allerdings unter « Ungültigkeit » eine Ungültigkeit im Sinne der katholischen Theologie verstanden werden soll oder nur eine Fruchtlosigkeit oder Unfruchtbarkeit, läßt sich bei manchen orthodoxen Theologen schwer feststellen. Siehe darüber die Untersuchungen von Th. Spáčil S. J., *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramentis in genere*, *Orientalia Christiana Analecta* 113, Rom 1937, S. 92 f.; 97 f.; 104 ff.
(4) Trempelas, a.a.O., Num. 10, S. 270, Kol. 2 unten.
(5) Ebenda, Num. 12, S. 318-319.
(6) Ebenda, Num. 12, S. 319, Kol. 2; 320, Kol. 2; vgl. Num. 11, S. 296.
(7) Ebenda, Num. 12, S. 320, Kol. 2.
(8) Ebenda, Num. 13, S. 351, Kol. 1; *Una Sancta*, S. 468.
(9) Trempelas, a.a.O., Num. 13, S. 351 f.
(10) Ebenda, S. 351 ff.

Beachtenswert ist am Schluß dieser Ausführungen das Urteil über Chomjakov: « Ich nehme die Theorie Chomjakovs, der fast alle neueren russischen Theologen Beifall spenden, nicht an. Ich nehme gleichwohl an, was die orthodoxen Patriarchen des Ostens im Jahre 1848 in ihrer Antwort an Pius IX. verkündeten ». Daß nämlich « bei uns weder Patriarchen noch Synoden jemals Neues einzuführen vermochten, weil der Beschützer der Religion der Leib der Kirche selbst ist, nämlich das Volk selbst, das seinen Glauben stets unveränderlich und dem seiner Väter gleichförmig (bewahrt wissen) will » ([1]). Trempelas sieht also zwischen Chomjakov und den Ostpatriarchen einen Unterschied, während gerade Chomjakov seine Theorie auf die Enzyklika der Ostpatriarchen zu stützen sucht, worin ihm die Mehrzahl seiner Anhänger folgt ([2]). Trempelas gibt aber im Schlußabschnitt auch den Grund an, warum er mit Chomjakov nicht übereinstimmt: « Vor allem dürfen jene, die mit Chomjakov annehmen, daß die höchste Autorität der Orthodoxen Kirche nicht die Bischöfe allein sind, aber auch nicht die Laien allein, sondern der gesamte Leib der Kirche, nicht mit Stillschweigen übergehen, was uns die Geschichte lehrt... » ([3]). Trempelas verweist auf seine eigenen vorhergehenden Ausführungen. Es wird aber daraus ebensowenig wie aus seinen letzten Worten klar, da er geschichtlich Glaubensirrtümer von einzelnen Hierarchen und von Konzilien zuläßt, ob er sich wirklich von der Auffassung Chomjakovs freimacht, dessen Theorie ja gerade die Ablehnung der Florentiner Union, die auf einem augenscheinlich rechtmäßigen ökumenischen Konzil beschlossen wurde, rechtfertigen will ([4]). In einem früher veröffentlichten Artikel über « Die Laien in der Orthodoxen Kirche » ([5]) unterstreicht er aber im

([1]) TREMPELAS, Num. 13, S. 353, Kol. 1-2. Siehe: Synodus Constantinopolitana 1848 mense maio, MANSI, *Amplissima Collectio Conciliorum*, Paris und Leipzig 1909, Num. 40, Spalte 377-418; 407-408. Vgl. dazu unsere Untersuchung: *A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 4 (1938), S. 473-496; 477; und *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, a.a.O., S. 185 ff.

([2]) Siehe im letztgenannten Artikel, S. 186 ff.

([3]) TREMPELAS, a.a.O., Num. 13, S. 353, Kol. 2.

([4]) Bei Trempelas läßt sich eine gewisse Annäherung an die Position Chomjakovs feststellen.

([5]) *Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, in *Ἐκκλησία* 9 (1931), Num. 3, S. 20-22; Num. 4, S. 25-27; Num. 5, S. 33-36; Num. 7, S. 49-50.

Gegensatz zu Chomjakov, daß die ökumenischen Konzilien höchste äußere Lehrautorität in der Kirche sind (1) und daß die Annahme solcher Konzilien durch die Gesamtkirche zwar einziges äußeres Kriterium ist, aber nicht die schon vorher vorhandene Ökumenizität dieser Konzilien bewirkt (2). Ähnlich spricht er sich in einem neueren Schriftchen « Die Laien in der Kirche. Das königliche Priestertum » über den gleichen Gegenstand aus (3). Er legt kurz die Lehre der slavischen Theologen über die Annahme der ökumenischen Konzilien durch das gesamte Kirchenvolk dar, insbesondere die Lehre Chomjakovs, Florenskijs, Bulgakovs und Zankovs (4), und meint, deren Theologumena, d. h. theologische Meinungen enthielten ohne Zweifel sehr viel Wahres, aber auch einige Übertreibungen, so die Leugnung der äußeren Autorität in der Kirche und die Behauptung, die Bischöfe seien auf den ökumenischen Konzilien nur Verkünder der dogmatischen Beschlüsse, während der Gesamtkirche das Urteil über die Rechtgläubigkeit dieser Beschlüsse zustehe (5). Demgegenüber betont Trempelas, daß die Beschlüsse der Bischöfe auf ökumenischen Synoden aus sich, und nicht infolge der Zustimmung der Kirche unfehlbar seien (6). Bezeichnenderweise beruft sich hier Trempelas auf Chrestos Andrutsos und zitiert aus dessen Dogmatik den folgenden Satz: « Die sich kanonisch auf allgemeinen Synoden versammelnden Hierarchen entscheiden ipso iure, und diese ihre Entscheidungen sind von sich aus und nicht infolge der Zustimmung der Kirche unfehlbar » (7). Dabei erinnern sowohl der lateinische Ausdruck « ipso iure », wie das griechische Wort « *οἴκοθεν* » (« von sich aus »), wie die folgenden Worte an die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Vaticanum Primum: « Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse » (8). Afanas'ev könnte hier seine Auffassung bestätigt finden, daß die fol-

(1) Ebenda, Num. 5, S. 33.
(2) Ebenda, Num. 7, S. 49.
(3) *Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ. Τὸ βασιλικὸν ἱεράτευμα*, Athen 1957.
(4) Ebenda, S. 129-135. Vgl. Stefan ZANKOW, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin 1928, S. 84-86.
(5) TREMPELAS, ebenda, S. 129-130; 135-136.
(6) Ebenda, S. 137-138.
(7) Ebenda, S. 137; Chrestos ANDRUTSOS, *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1907, S. 290.
(8) DENZINGER, Num. 1839.

gerichtige universale Ekklesiologie, die das Recht zugrunde legt, eben unausweichlich zum Rechtsprimat des Bischofs von Rom hinführt und daß deshalb eine andere Ekklesiologie, die eucharistische, die wahre sei, die dann auch von Meyendorff und Schmemann angenommen wird.

VI.

Meyendorff stellt die eucharistische Ekklesiologie einfach hin als d i e Kirchenauffassung des christlichen Ostens. So versichert er in seinem Buche « L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui » (1), daß sich « die Fülle dieser Wirklichkeit [d. h. der sakramentalen] — also auch die Fülle der Wahrheit und die Fülle des Lehramtes — in jeder örtlichen Kirche gegenwärtig findet, in jeder christlichen Gemeinde, die um den eucharistischen Tisch versammelt ist und an ihrer Spitze einen Bischof hat, (d. h. einen) Nachfolger des Petrus und der anderen Apostel » (2). Meyendorff bekennt sich auch zu den übrigen Thesen der eucharistischen Ekklesiologie: « Die örtlichen Kirchen sind jedoch nicht voneinander isolierte Monaden: sie sind geeint durch die *Identität* ihres Glaubens und ihres Zeugnisses » (3). Es gibt eine « Rangordnung » unter den Kirchen, einen universalen Primat — den von Rom und dann von Konstantinopel — und örtliche Primate, so von Metropoliten und heute von den Häuptern der « autokephalen » Kirchen (4). Doch « vermag in der orthodoxen Kirche keinerlei Gewalt göttlichen Rechtes zu existieren außerhalb und über der örtlichen eucharistischen Gemeinde, die aus dem besteht, was man heute eine 'Diözese' nennt. Die Beziehungen und die Hierarchie zwischen den Bischöfen werden durch die Kanones geregelt und besitzen keinen absoluten Charakter » (5). Auch Meyendorff meint, daß durch das Vaticanum Primum die Bischöfe zu einfachen örtlichen Delegaten des Papstes herabgedrückt würden (6).

(1) Paris 1960. (Englisch: *The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today*, New York 1962).
(2) Ebenda, S. 182.
(3) Ebenda, S. 183.
(4) Ebenda.
(5) Ebenda, S. 183-184.
(6) Ebenda, S. 184.

Einen anderen Verteidiger hat die eucharistische Ekklesiologie in Alexander Schmemann gefunden. Er verfaßte im Sammelband « La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe » den Beitrag « La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe » (1). Er unterscheidet dort drei Arten von Primat: einen regionalen unter der Autorität eines Metropoliten, einen autokephalen der Patriarchen und anderer, und einen universalen wie z. B. den Roms oder Konstantinopels (2). Unter Primat versteht er eine Art Macht oder Gewalt (3). Er behauptet sodann, daß in Beantwortung der Frage, ob es in der Orthodoxie eine Gewalt gebe, die über der Einzeldiözese steht, Ekklesiologie und geltendes Kirchenrecht in Widerspruch zueinander stünden (4). Afanas'ev habe gezeigt, daß eine solche Gewalt der Natur der Kirche entsprechen müsse, als Charisma, als eine Gnade des Ordinationssakramentes. Nun existiert aber in der Kirche kein Charisma oder kein Sakrament, das dem Bischof übergeordnet wäre. Anders verhält es sich aber nach dem geltenden Kirchenrecht, demzufolge das Leben der Kirche auf der obersten Gewalt beruht. Allerdings ist dies in der Praxis gemildert durch kollegiale, synodale Regierungsformen. Doch ist die zentrale Gewalt gefaßt gerade als « Macht, die über die Bischöfe ausgeübt wird », und über die Diözesen, wobei diese « unterworfen » sind (5). « Zwar hat » — so meint Schmemann — « das orthodoxe Bewußtsein diese Idee in ihrer römischen Form, d. h. auf der universalen Ebene, zurückgewiesen, aber sie sich doch leichthin für die autokephalen Kirchen zueigen gemacht, ohne ihr jemals eine ekklesiologische oder theologische Grundlage zu geben » (6). Daher ist eine Rückkehr zu den Quellen der orthodoxen Ekklesiologie nötig (7). Schon vorher hatte Schmemann bemerkt, daß in der Vergangenheit der Regionalprimat durch den Zentralismus der Autokephalien verdrängt worden sei, und in den letzten Jahrzehnten sich innerhalb der Orthodoxie der Mangel an einem klaren

(1) *La Primauté*, S. 119-150. Deutscher Titel: Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie.

(2) Ebenda, S. 119.

(2) « Une forme de pouvoir »: ebenda, S. 121.

(4) Ebenda, S. 122; vgl. 119-121.

(5) Ebenda, S. 122.

(6) Ebenda, S. 123.

(7) Ebenda, S. 123; 128.

und allen gemeinsamen Begriff von der Natur und Funktion des Primates störend bemerkbar gemacht habe (1).

Die Lehre von der Kirche als Leib Christi blieb nach Schmemann theologisch unentwickelt; im Osten wie im Westen trennte sich sehr bald der kanonistische wie der ekklesiologische Gedanke von dieser Lehre. Hierin liegt eine tiefe Tragödie (2). Man konzipierte also die Struktur der Kirche unabhängig von ihrer Natur. Leib Christi ist kein juridischer Begriff. Das Kirchenrecht wurde zu einem autonomen System; Kanones wurden juridische Normen (3).

Nun legt Schmemann im Anschluß an Afanas'ev erst die universale, dann die eucharistische Ekklesiologie dar. Die folgerichtigste Form der universalen Ekklesiologie findet sich auch nach ihm in der römischen Kirche (4). Ja, er schreibt: « Wichtig für uns ist, daß unter Voraussetzung dieser Ekklesiologie das Dogma, das ein einziges universales Haupt, einen Bischof wie den von Rom annimmt, weder eine Entstellung noch eine Übertreibung ist, sondern eine vollkommen ordnungsgemäße Tatsache. Wenn die Kirche ein universaler Organismus ist, braucht sie einen universalen Bischof, der mit höchster Gewalt ausgestattet und Mittelpunkt ihrer Einheit ist » (5). Auch er vermerkt wie Afanas'ev: Das der orthodoxen Apologetik geläufige Argument, die Kirche habe kein sichtbares Haupt, weil Christus ihr unsichtbares Haupt sei, verfehlt sein Ziel; wäre es richtig, müßte man auch die sichtbare Autorität des Bischofs in der örtlichen Kirche zurückweisen. Die Unterscheidung zwischen sichtbarer Struktur der Kirche und unsichtbarem Christus führt zu einem Bruch zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Und Schmemann bekräftigt: « Wir müssen zugeben, daß, wenn man die Kategorien Organismus und organische Einheit auf die universale Kirche als Ansammlung aller örtlichen Kirchen anwendet, in ihr das Vorhandensein einer höchsten, einzigen und universalen

(1) Ebenda, S. 120-121. Schmemann meint den Jurisdiktionsstreit zwischen Konstantinopel und Moskau. Vgl. unseren Artikel: *Das Problem der kirchlichen Einheit in der Orthodoxie der Gegenwart*, im Sammelband: P. B. SCHULTZE SJ und P. JOHANNES CHRYSOSTOMUS OSB, *Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche*, Salzburg 1961, S. 108-130.

(2) *La primauté*, S. 124.

(3) Ebenda, S. 124 mit Anm. 1.

(4) Ebenda, S. 125-126.

(5) Ebenda, S. 126.

Gewalt unvermeidlich ist, denn sie ergibt sich logisch aus der Lehre von der als Organismus gefaßten Kirche » (1).

Mit kirchlichem Instinkt jedoch — so meint Schmemann — wies der Osten die römische Idee zurück als weder in seinem Glauben noch in seinem Leben begründet; die Ekklesiologie war aber nicht der ausschlaggebende Grund für die Trennung (2). So fordert Schmemann auf zur Besinnung auf das Ursprüngliche und zur Rückkehr zur alten orthodoxen eucharistischen Ekklesiologie, wie Afanas'ev sie genannt hat (3).

Dann entwickelt er die Ideen dieser eucharistischen Ekklesiologie, d. h. die Idee von der örtlichen Kirche als sakramentalem Organismus, die als Leib Christi stets mit sich selbst identisch ist in Zeit und Raum, weil in der Einheit von Bischof und Volk die ganze Fülle der Gaben gegeben sei und in ihr Christus mystisch ganz verbleibe, Christus « gestern, heute und derselbe in Ewigkeit » (Hebr. 13,8). Die hierarchische und sakramentale Struktur der Kirche offenbare die Fülle Christi, in der die Christen nach Eph. 4,13 wachsen sollen. Diese Ekklesiologie schließt aber eine Gewalt über die örtliche Kirche aus, über den Leib Christi, ja über Christus selbst wie auch über den Bischof. Die Gnade des Episkopates ist das einzige Machtcharisma (« charisme de pouvoir ») in der Kirche (4). Demnach ist auch ein Machtprimat auszuschließen; und die Natur des Primates ergibt sich aus der euchari-

(1) Ebenda, S. 126-127.

(2) S. 127 f.

(3) S. 128-129 mit Anm. 1, wo Schmemann auf G. Florovskij und Zaozerskij, *O vlasti v Cerkvi*, Sergiev Posad 1894, S. 21 ff., verweist.

(4) *La primauté*, S. 130-131. Der deutsche Übersetzer gibt « charisme de pouvoir » wieder mit « Gnadengabe der Autorität », da ja Schmemann — ebenso wie Afanas'ev im kirchlichen Bereich — alle « Macht » oder « Gewalt » auszuschließen sucht. Immerhin hat der Übersetzer zuvor im gleichen Abschnitt, im Satze: « L'évêque est revêtu d'un pouvoir, mais il tient ce pouvoir du fait qu'il préside l'assemblée eucharistique où prennent leur source toutes les fonctions: sacerdoce, enseignement, pastorat » die Worte « l'évêque est revêtu d'un pouvoir » verdeutscht mit: « Der Bischof besitzt Machtbefugnisse ». *Der Primat des Petrus*, S. 130. Dementsprechend hätte er eigentlich nachher übersetzen müssen « Gnadengabe der Machtbefugnisse ». Die Schwierigkeit kommt daher, daß sich im charismatischen Bischofsamt Macht oder Gewalt, wenn auch einer höheren Art, nicht ausklammern lassen.

stischen Ekklesiologie. Die Natur der kirchlichen Einheit « besteht nicht darin, daß alle örtlichen Kirchen zusammen einen einzigen Organismus bilden, sondern darin, daß jede Kirche — in der Identität von Glaube, Struktur und Gnade — *dieselbe* Kirche *ist*, derselbe Christus, der unwandelbar überall gegenwärtig ist, wo die ' Ekklesia ' ist » (1). Die Kirchen vervollständigen sich nicht als *Glieder* oder *Teile* (nur Personen können Glieder sein), « sondern jede aus ihnen ist und sie sind alle zusammen die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche » (2).

Im Lichte dieser Auffassung sieht Schmemann — unter Berufung auf Afanas'ev — auch den alten Brauch, demzufolge die Bischofsweihe Angelegenheit aller Bischöfe der Kirchenprovinz ist. In der Vielheit der Konsekratoren sieht er nicht eine Offenbarung des Ganzen, dem ein Teil — der neu zu weihende Bischof mit seiner Diözese — untergeordnet wäre; denn der Bischof sei Träger der höchsten Gewalt in der Kirche, d. h. der Gnadengewalt. In der Bischofsordination durch andere Bischöfe sieht er nicht die « Weitergabe » der eigenen Gabe an einen anderen, nicht eine « Kollektivgabe », sondern ein Zeugnis dafür, daß die Kirche des neuen Bischofs und die Kirchen der Konsekratoren im gleichen Glauben, im Gnadenleben und in den Gaben Gottes die Kirche Gottes sind, kurz gesagt sieht er darin « die Identität der Kirche Gottes, die an allen Orten ist und bleibt » (3). « Die organische Einheit der Kirche-Leib Christi gestattet ihr nicht, sich in *Teile* zu teilen (und das Leben einer jeden aus ihnen ist nicht das Leben *eines Teiles* der Kirche), doch zwängt sie ebensowenig jede Kirche in einen unabhängigen Organismus, der die anderen Kirchen nicht nötig hätte » (4).

Daher ist auch das Bischofskonzil (5) nicht höchste kollektive Macht in der Kirche. Heutzutage streitet man besonders über seine Zusammensetzung, ob es nur Bischöfe in sich begreife oder ob auch Laien ein Recht hätten, daran teilzunehmen. Die Theorie, die dies behauptet, ist, — so meint Schmemann — wenn auch wenig folgerichtig, durch die slavophile Lehre von der Sobornosť ver-

(1) Ebenda, S. 132.
(2) Ebenda.
(3) Ebenda, S. 133.
(4) S. 135.
(5) S. 135 ff.

stärkt worden, wobei der reine Juridismus, der dem Prinzip von der höchsten Gewalt eignet, durch einen vagen Mystizismus gemildert worden sei: « So konnte man mit ruhigem Gewissen die römische Ekklesiologie des Juridismus bezichtigen » (1). Das Konzil ist seiner Natur nach Zeugnis. Es ist kein Organ, das Gewalt über die Kirche ausübt; es ist ebensowenig eine Versammlung von « Vertretern » der Kirchen, sondern Ausdruck der Einheit der Kirche, ihr Mund, durch den der Hl. Geist spricht. Es spricht nicht zur Kirche, sondern in der Kirche, in der Fülle seines katholischen Bewußtseins. Es ist nicht mehr als die Fülle der örtlichen Kirche (2). In der Kirche traten das Apostelkonzil zusammen, örtliche und ökumenische Konzilien (3).

Es gibt Regionalprimate und umfassendere, wie schon im 2.-3. Jahrhundert Rom, Antiochien, Alexandrien, Lyon oder Karthago (4). Der Natur nach besteht der Primat in einer « Gewalt », « Macht »: es handelt sich um eine *ἐξουσία* (wie im Kanon 6 von Nicäa) (5), um eine Privileg, einen Autoritätsprimat, um einen Primat der Kirche selbst (6). Ein solcher Primat war in der Urkirche sehr real; und auf seiner Grundlage entwickelten sich später die Patriarchate. Doch betont auch Schmemann: « Dieser Autoritätsprimat ist in Rechtsnormen nicht umschreibbar » (7); und: « Man muß nochmals unterstreichen, daß dieser Primat nicht die Gewalt *über* die Kirchen betrifft, sondern allemal die Offenbarung und den Ausdruck ihrer Einmütigkeit, ihrer Identität im Glauben und im Leben » (8).

Zur höchsten und letzten Primatsform, der eines universalen Primates, bemerkt Schmemann: Die antirömische Polemik verursacht oft bei den orthodoxen Kanonisten eine völlig negative Haltung dieser Primatsform gegenüber. « Aber ein objektives Studium der Überlieferung überzeugt uns ohne einen möglichen Zweifel, daß die Kirche neben den Regional-' Primaten ' und den örtlichen Mittelpunkten ihrer Einmütigkeit stets einen universalen Primat

(1) S. 136.
(2) S. 136-137.
(3) S. 137-138.
(4) S. 138-139.
(5) C. Kirch S.J., *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, Num. 366.
(6) *La primauté*, S. 140.
(7) Ebenda, S. 140.
(8) Ebenda, S. 140-141.

kannte und besaß » (1). Den « ekklesiologischen Irrtum » Roms sieht Schmemann also nicht im Behaupten seines Primats, sondern in der Tatsache, daß Rom diesen Primat mit der *höchsten Gewalt* identifizierte und den Bischof von Rom zu einem « principium, radix et origo » der Einheit der Kirche machte und der Kirche selbst (2).

Doch worin liegt — so fragt Schmemann — der orthodoxe Sinn dieses Primates? Er führt aus: Vom Urchristentum an gab es einen universalen Primat: erst war die Kirche von Jerusalem ein solcher Mittelpunkt, dann die von Rom, die nach dem Ausdruck Ignatius' des Martyrers « den Vorsitz der Liebe » (*An die Römer* 1,3) führte. Väter und Konzilien anerkennen einmütig in Rom die älteste (« aînée ») Kirche und den universalen Mittelpunkt der Einmütigkeit der Kirchen (3). Doch deuteten die katholischen Historiker und Theologen diese Zeugnisse unverändert in Rechtsausdrücken, während die orthodoxen Historiker systematisch ihre Tragweite herabzusetzen suchten (« minimisèrent ») (4). Aufgabe dieses Primats war weder oberste Macht, höchste Gewalt (« pouvoir suprême ») noch auch einfacher Vorsitz (« présidence »), sondern Ausdruck der ontologischen Identität wie der sichtbaren Einheit des Glaubens, der Tätigkeit (« d'action ») oder Mission. Die örtliche Kirche kann sich nicht isolieren: « Man kann nicht von der Kirche leben, ohne eben dadurch von *allem* und von *allen* zu leben, d. h. bis zur äußersten Grenze — durch das universale Bewußtsein der Kirche... » (5). Man kann nach Schmemann auf die Kirche das Dreifaltigkeitsdogma anwenden: in der Hierarchie der drei göttlichen Personen gibt es keine Unterordnung (6).

Auch für Schmemann bedeutet die universale Ekklesiologie eine Abweichung, ein Abirren (« une déviation »), die unvermeidlich zur Auffassung von einer obersten Gewalt und ihrer Verwirklichung in einem obersten Bischof führt. « Die orthodoxe Kirche hat diese Ekklesiologie in ihrer folgerichtigsten Form, der römischen, als

(1) Ebenda, S. 141.

(2) Ebenda.

(3) Hier verweist Schmemann auf die Studien von P. Battifol, *La primauté*, S. 141, Anm. 3.

(4) *La primauté*, S. 141-142.

(5) Ebenda, S. 142-143. Vgl. *Der Primat des Petrus*, S. 142-143.

(6) Ebenda, S. 143. Vgl. den oben S. 284, in Anm. 8 zitierten Artikel: *Das Problem der kirchlichen Einheit in der Orthodoxie der Gegenwart*, S. 116.

eine Häresie über die Kirche zurückgewiesen und verurteilt » (1). Doch ist nach Schmemanns Meinung auch das orthodoxe Bewußtsein nicht von der Versuchung « des Papismus » verschont geblieben, von der Versuchung, durch die universale Ekklesiologie das Christentum zu naturalisieren, im Sinne der Elemente dieser Welt aufzufassen (2). Im Osten geschah dies durch das Prinzip der Autokephalie: das kirchliche Bewußtsein wurde durch die Verschmelzung von Kirche und Staat und durch den religiösen Nationalismus geschwächt. Dies zeigte sich schon in der Geschichte der byzantinischen Theokratie, da politisch-juridische Begriffe in die Kirche eindrangen und das Verständnis der Gewalt als Gnade, als Charisma schwächten (3). Seit dem 4. Jahrhundert — so meint Schmemann — wurde das Konzil aufgefaßt als Zentralgewalt über die Kirchen. Von der Konstantinopler *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, dem Keim der späteren « Synoden », bis zum russischen « Heiligen Synod », der zum Teil auf protestantische Vorlagen zurückgeht, sei kein großer Schritt (4). In der Patriarchatsmystik von Konstantinopel sodann habe man den Parallelismus der beiden höchsten Gewalten, des Kaiserreichs und der Kirche, betrachtet; die Wurzel der Mystik des römischen Papismus dagegen liege in der Tatsache, daß die Kirche als universaler Organismus aufgefaßt werde, der berufen sei, auch die Welt zu beherrschen (5).

Da Schmemann im religiösen Nationalismus eine wirkliche Häresie über die Kirche erblickt, zweifelt er, ob man den Autokephalismus überhaupt theologisch begründen könne (6). Die Slavophilen hatten nach ihm zwar ein großes Verdienst um die Weckung des kirchlichen Bewußtseins, sie protestierten gegen eine zu bürokratische und juridische Auffassung der Kirche, stützten sich aber auch auf eine ungenügend klare Definition von der *organischen* Einheit der Kirche. Die Idee des Organischen entlehnten sie den deutschen Idealisten (7). Ein anderes Beispiel dafür, daß in der Orthodoxie das « geltende Recht » von den lebendigen Quellen der

(1) *La primauté*, S. 144.
(2) Vgl. Kol. 2,20.
(3) *La primauté*, S. 145.
(4) Ebenda, S. 146-147.
(5) Ebenda, S. 147.
(6) S. 148-149.
(7) S. 149, Anm. 2.

orthodoxen Ekklesiologie abgeschnitten wurde, bildet das russische Konzil von 1917-1918 ([1]). Am Schluß bedauert Schmemann eine tiefe und tragische Trennung der Orthodoxie in nationale Welten, die einander indifferent gegenüberstehen und keine lebendige Gemeinschaft haben. Dies sei besonders in der « Diaspora » zu beobachten, in Westeuropa und in Amerika. Es bleibe aber die Hoffnung und der Glaube, daß durch Christi Kraft und Beistand (Matth. 16,18) diese Krankheiten nicht zum Tode führen ([2]).

* * *

Afanas'ev und Schmemann stellen eine doppelte tragische Trennung fest: die Trennung zwischen christlichem Osten und christlichem Westen und eine andere Trennung innerhalb der Orthodoxie in nationale Welten. Beide Autoren machen für diese kirchengeschichtliche Wirkung die universale Ekklesiologie und den sich daraus ergebenden Rechtsprimat verantwortlich und suchen die Rettung in der eucharistischen Ekklesiologie. Ganz anders urteilt Trempelas, der für eine universale Ekklesiologie ohne höchsten Rechtsprimat eintritt und entschieden leugnet, daß die eucharistische Ekklesiologie, wie sie von Afanas'ev und seinen Schülern entwickelt wird, irgend eine Grundlage in der Hl. Schrift oder der apostolischen oder patristischen Überlieferung besitze.

Wenn wir auch mit Trempelas der Ansicht sind, daß die beständige sowohl katholische wie orthodoxe Überlieferung eine universale Ekklesiologie anerkennt, so können wir doch sein summarisches Urteil über die eucharistische Ekklesiologie nicht teilen. Denn diese enthält doch sehr viel wahre und auch traditionelle Bausteine. Beachtlich ist in diesem Zusammenhang die Äußerung eines katholischen Theologen, der die Entwicklung der Lehre über die Amtsgewalt in der universalen Kirche untersucht hat ([2]). Er

([1]) S. 149-150; 150, Anm. 1.

([2]) S. 150 mit Anm. 2.

([3]) Giuseppe ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale, Monumenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Rom 1964. (Dies Buch ist jedoch wegen seiner wissenschaftlichen Methode einer strengen, sachlichen Kritik unterzogen worden durch Alfonso M. STICKLER, *A proposito di un libro recente*, in *Seminarium* 16 N.S. 4 (1964), S. 652-673).

meint in Hinblick auf Afanas'evs Artikel « Una Sancta », den er « eine anregende Studie » (« un suggestivo saggio ») nennt: « Die Ekklesiologie in der Perspektive der örtlichen Kirche ist vor allem in der östlichen orthodoxen Theologie entwickelt worden » ([1]).

Daß Afanas'ev tatsächlich viele charakteristische Züge der örtlichen Kirche, wie sie im christlichen Altertum erscheint, richtig wiedergegeben hat, wird auch der Leser von L. Hertlings Schrift « Communio » ([2]) zugeben müssen. Nachdem Hertling über « Communio und Eucharistie », « Communio und örtliche Kirche » und « Communio und Autorität » gesprochen hat ([3]), fährt er fort unter dem Titel « Die Stellung der römischen Kirche im Innern der Communio »: « Il sistema della Communio come lo vediamo nell'antichità cristiana, sembra non lasciare posto per una subordinazione o sopraposizione di una chiesa sotto o sopra un'altra. O piuttosto in certe circostanze ogni vescovo può assumere il ruolo di interprete della volontà della Chiesa universale. Ogni vescovo può, sempre sotto certe condizioni, scomunicare un altro vescovo, così che costui sia separato dalla comunione universale. Nella Communio tutti sono uguali. Nessuno ha diritti o poteri che non abbia nello stesso modo ogni altro. Quindi il sistema della Communio a prima vista sembra escludere ogni prerogativa della Sede Romana » ([4]).

Hertling gibt hier zu, daß « auf den ersten Blick » in der Urkirche kein Platz für eine Unter- oder Überordnung war, daß dem Anschein nach in der Communio alle örtlichen Kirchen gleich waren an « Rechten und Macht », daß « unter Umständen » jeder Ortsbischof im Namen der Gesamtkirche handeln konnte. Man kann hier in gewisser Weise die Thesen der eucharistischen Ekklesiologie Afanas'evs wiedererkennen, daß nämlich die örtlichen Kirchen einander gleich sind und autonom, daß die örtliche Kirche im Besitz der Fülle der kirchlichen Güter ist, daß die örtliche Kirche den Glauben der Gesamtkirche bezeugt, daß es keine Macht einer örtlichen Kirche über eine andere gibt. Gleichwohl besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der Darstellung, wie sie

([1]) Ebenda, S. 4 Anm.

([2]) Siehe oben (*Or. Chr. Per.* 1965) S. 44, Anm. 1.

([3]) L. Hertling, *Communio* (deutsch auch in *Una Sancta* 17 (1963), S. 91-125), a.a.O., S. 12 ff.; 28 ff.; 32 ff.

([4]) Ebenda, S. 36.

Hertling bietet und wie sie Afanas'ev gibt. Hertling zeigt ja gerade, wie der erste Eindruck durch weitere Feststellungen ergänzt werden muß und daß der Ortskirche gerade in der rechtlich-sakramentalen Communio ihre Grenzen gezogen sind (1). Gewiß läßt auch Afanas'ev eine Hierarchie und einen Primat zu, spricht ihnen aber jeden Rechtscharakter ab.

Manche Ideen der eucharistischen Ekklesiologie Afanas'evs regen zur weiteren Entfaltung im Sinne der katholischen Lehre an:

Die Ur- oder Grundzelle der Kirche ist die örtliche Bischofskirche. Dies gilt auch von Rom: der Primat Petri ist in eine örtliche Kirche hineingesenkt. Da Christus sowohl den Primat Petri als das Kollegium der Apostel eingesetzt hat, die in Papst und Bischöfen fortdauern, besitzt die örtliche Kirche eine Autonomie, aber nur eine relative, nicht absolute. Da alle Apostel und Bischöfe durch den höchsten Weihegrad einander gleich sind und die Eucharistie Christus enthält, findet sich unter dieser Rücksicht in der örtlichen Kirche die Fülle der kirchlichen Werte; unter der Rücksicht des Glaubens und der kirchlichen Leitung aber kann die Fülle nur in jenen örtlichen Kirchen vorhanden sein, die im Glauben und in der Communio mit allen anderen örtlichen Kirchen eins und verbunden sind, was der Fall ist, wenn die örtliche Kirche tatsächlich den Glauben der Gesamtkirche und die einheitliche Leitung der Kirche bezeugt. Unter dieser Voraussetzung ist auch wahr, daß, was in einer der örtlichen Kirchen geschieht, in der Kirche schlechthin geschieht; ja auch umgekehrt. Das Martyrium der Martyrer von Uganda z. B. ereignete sich in einer örtlichen Kirche von Afrika; die Heiligsprechung wurde in Rom vom Nachfolger Petri vorgenommen. Beide Ereignisse aber sind Ereignisse der Kirche schlechthin, der Gesamtkirche. Die örtliche Kirche ist nicht nur Teil der Gesamtkirche, sondern enthält in verschiedener Weise und in verschiedenen Graden das Ganze. Wie der einzelne Mensch nicht nur Individuum und Teil der menschlichen Gesellschaft ist, sondern auch Person und ganzheitlich, eine Welt im kleinen, ein Mikrokosmos, so ist auch die örtliche Bischofskirche nicht nur Teil, sondern eine Kirche im kleinen, eine « Mikroekklesia ».

(1) Ebenda, S. 53. Hertling spricht von « sicuro legame della Communio giuridico-sacramentale ».

Und ferner: Die Einmütigkeit im Glauben und in der Liebe — und auch im Gehorsam — ruht zutiefst auf der Kirche als eucharistischer Gemeinschaft. Ebenso besteht ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Priester- und Lehr- und Hirtenamt des Bischofs (1). Auch der Liebesprimat — wie der Rechtsprimat — gründet letztlich in der Eucharistie, dem Liebesopfer Christi (vgl. Joh. 15,13 und 21,15-17) (2).

BERNHARD SCHULTZE S. J.

(1) Vgl. *Vaticanum Secundum, Constitutio Dogmatica de Ecclesia*, Nota explicativa praevia, num. 2, ad num. 22, § 1.

(2) Wir sehen deshalb auch keine Schwierigkeit, daß der Primas der Gesamtkirche, dem die ganze Herde des Guten Hirten (Joh. 10) anvertraut ist, nicht nur innerhalb seiner Diözese Rom die « Statio Urbis » durch Eucharistiefeier in verschiedenen Kirchen der Stadt, sondern auch innerhalb der Gesamtkirche die « Statio Orbis » in jeder beliebigen Kirche des Erdkreises begehen kann, wie es erstmalig auf dem eucharistischen Weltkongreß in Bombay geschehen ist. Afanas'ev (*Statio Orbis*, a.a.O., S. 73-75) meint, das eucharistische Prinzip sei nicht anwendbar auf die universale Ekklesiologie, denn der eucharistischen Versammlung eines eucharistischen Weltkongresses müsse der Bischof jener Stadt vorstehen, in der die Versammlung stattfindet, und so sei eine solche Versammlung die Eucharistiefeier von München oder Bombay, nicht der Gesamtkirche. Eine Eucharistiefeier der universalen Kirche aber sei praktisch undurchführbar, es sei denn so, daß nur Vertreter der ganzen Kirche an ihr teilnehmen; den Gedanken einer Vertretung bei der Eucharistiefeier weist er aber zurück auch in dem Sinne, daß der « episcopus Urbis », der nach der universalen Ekklesiologie zugleich « episcopus Orbis » ist, sich bei der Eucharistiefeier eines Weltkongresses durch seinen Legaten könne vertreten lassen.

The Conciliar *Ordo* of Eugenius IV

Church councils have a traditional liturgy of their own, which is described in the *ordines ad celebrandum concilium* (1). Several such *ordines* are included in the *Pontificale Romanum* but they were not always used in the celebration of papal councils. Instead, an *ordo* was often drawn up especially for the occasion, using the traditional Roman text as a model (2). The liturgical forms (prayers, antiphons, litanies, hymns, etc.) to be used were selected from the model, arranged in the order in which they were to be recited, and joined together by a rubrical description of the ceremony. While new forms might be introduced or their sequence altered, most of the changes occur in the rubrics, which were revised to suit the particular requirements of the occasion. The minute description of a given session as anticipated by its master of ceremonies in such an *ordo* is a source for that session no less valuable than protocols, notarial acts, and eyewitness accounts. Unfortunately, few of these liturgical documents have survived, doubtless because of their ephemeral nature. The discovery of one for the Council of Florence should be a welcome supplement to the " Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores ".

(1) I am preparing an edition of these *ordines* for all types of councils. The Roman ones have been edited in " Studi e Testi ", nos. 86, 87, 88, 226, by M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen âge*, I (Città del Vaticano, 1938) 255-60, II (1940) 479, III (1940) 596-602, and by C. VOGEL and R. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, I (1963) 269-91.

(2) E.g. in E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne 1311-1312* (Münster i. W., 1934), pp. 670-76, and S. KUTTNER and A. GARCÍA Y GARCÍA, " A New Eyewitness Account of the Fourth Lateran Council ", *Traditio*, XX (1964) 115-78, esp. p. 131.

The text in question is preserved in the Vatican Library, MS. Vat. lat. 4740 (1), a book of folio size (354 × 275 mm) in which two short and unrelated liturgical manuscripts have been bound together. The first part (fols. i-ii, 1-6) is written on parchment, the second (fols. 7-12) on paper. The paper quire is composed of three sheets folded to make a quire of six leaves. The parchment quire consists of three folded sheets (conjugate fols. i-6, ii-3, 1-2) with a fourth folded sheet (fols. 4-5) which was added at a later date. Originally, the quire contained only the conciliar *ordo* (fols. 1-3), the other folios being left blank (i, ii, 6). Evidently we have here a brochure or leaflet (*schedula*) of folio size rather than a fragment of a longer MS such as a *Pontificale*. The fact that the text was written in a large liturgical book-hand (21 long lines to the page), suggests that the *schedula* was meant to be used at the ceremony itself. The present contents of Vat. lat. 4740 are as follows.

Part I (parchment).

Fols. i-ii, blank.

Fols. 1r-3v. " *Sanctissimus dominus noster papa indutus pliuiali et mitra aurifrisiata descendat* ... — ... *pro ut sue Sanctitate placebit* ". *Ordo* for the celebration of a council under Eugenius IV in a contemporary Italian liturgical Gothic book-hand (*littera textualis formata*).

Fols. 4r-v. " BENEDICTIO UEXILLI BELLICI DEFERENDI CONTRA INIMICOS CHRISTIANI NOMINIS. Adiutorium nostrum.... Omnipotens sempiterne deus. qui es cunctorum benedictio & triumphantium... ". *Ordo* for blessing and presenting a war-banner. Same script in another hand, also saec. XV.

Fol. 5, blank.

Fol. 6r. " ⟨A⟩diutorium nostrum.... ⟨O⟩mnipotens sempiterne deus. qui es cun⟨c⟩torum benedictio triumphantium... ". *Ordo* for blessing the sword of a new knight. The opening is the same as that in the preceding item. In a third hand, saec. XVI.

Fol. 6v, blank.

(1) Described here from microfilm and H. EHRENSBERGER, *Libri liturgici Bibliothecae Apostolicae Vaticani manuscripti* (Freiburg i. B., 1897), p. 535, where the MS is incorrectly called a *Pontificale*.

Part II (paper).

Fol. 7, blank.

Fol. 8r bears only the title: " PRECES / PRO ANNO IU/BILEI ".

Fol. 8v, blank.

Fols. 9r-12v. " PRECES PRO ANNO IUBILEI PER IULIUM .III. PONT. MAX. APPROBATĘ IN CAPELLA PARUA. *Intonatur a Pontifice sequens Hymnus.* Veni creator spiritus. *Ante apertionem Portę sanctę dicuntur a Pontifice tres uersus sequentes: ter malleo percutiendo Portam aperiendam. Ver.* Aperite mihi portas iustitię ... — ... *Pontifex intonabit genuflexus antequam ingrediatur Portam sanctam*: Te deum laudamus ". Prayers for the Jubilee of 1550, dated in that year by the colophon (fol. 12v): " Federicus Marius Perusinus Scriptor Cappellae Sanctissimi Domini Nostri Papae pro Anno Jubilei .M.D.L. Scribebat ". The scribe wrote his text in an Italian Gothic liturgical book-hand but used a humanistic script for the titles (8r, 9r) and colophon.

That the conciliar *ordo* in Vat. lat. 4740 was prepared for a session of the Council of Florence is not apparent from a cursory examination. No superscription, title, or colophon explains what the text is or on what occasion it was used. On first reading, the rubrics appear to describe the ceremony only in general terms without reference to any particular set of circumstances. After hearing the Mass of the Holy Spirit, the pope is vested and takes his seat in the midst of the church. He recites the long collect *Assumus*, an antiphon is sung, and another collect is read. Then a litany is sung, during which the pope pronounces a threefold blessing on the synod. Next a brief prayer, followed by the Gospel, the *Veni creator*, and the prayer *Mentibus nostris*, which concludes the liturgical part of the session. A seven-year indulgence is proclaimed and then the council proceeds to the principal act of the session, the publication of a decree. A bishop reads the document, the prelates give their *placet*, and the promotor instructs the notaries to record what was done. Afterwards, the pope may enjoin prayer and fasting on the assembled Fathers.

One clue reveals the identity of the pope and his council. The decree is identified by the opening words of the address: " *episcopus ... recitet decretum bullatum ' Eugenius episcopus ' etc.* ". The fourth and last Eugenius is the only pope of that name to whom the words could refer. The great Council of Florence took

place in his pontificate (1431-47), the manuscript dates from his century, and numerous details (e.g. the indulgences) mentioned in the text are characteristic of his age but hardly that of Eugenius III (1145-53). If the *Ordo* was intended for a solemn session of a council celebrated in the presence of Eugenius IV, that council must have been the one that met successively at Ferrara, Florence, and Rome (1438-45), since Eugenius himself was never present at Basel.

But can we determine the session of the Council for which the *Ordo* was prepared? Decrees were published in solemn sessions on twelve occasions — four at Ferrara, six at Florence, and two at Rome [1]. All of them, of course, began with the papal superscription formula, *Eugenius episcopus*. If the compiler of the *Ordo* had wished to distinguish the bull from others of its kind, he would have cited the opening words of the *arenga*, but such precise legal citation would have served no useful purpose in a liturgical text. In making the arrangements for the solemn session, the concern of the master of ceremonies was to distinguish the bull to be published from other documents to be used that day, not from other bulls published on other occasions. The opening words told him at a glance all that he needed to know — which document was the bull. But they are of no help in identifying the session. The *incipit* is not the only clue, however. The *Ordo* describes a particular set of circumstances which did not recur at all twelve solemn sessions of the Council. On the basis of internal evidence, the occasion can be identified as the promulgation of the decree *Exposcit debitum* at Ferrara on 15 February 1438.

The opening words of the *Ordo* point to Ferrara as the place: "*Sanctissimus dominus noster papa ... descendat more solito de palatio et ueniat ad ecclesiam...*". At Ferrara, Eugenius lived in the palace of the marquis, where some of the general sessions were held, but for the solemn sessions he went to the neighboring cathedral church of St. George. Moreover, he literally "descended" from the loggia of the palace to the door of the cathedral on a sloping wooden bridge or ramp which the Ferrarese had built for the convenience of the gouty Pope [2]. The description

(1) G. Hofmann, "Charakter der Sitzungen im Konzil von Florenz", *Orientalia Christiana Periodica*, XVI (1950) 358-60.

(2) J. Gill, *The Council of Florence* (Cambridge, 1959), pp. 96, 97, n. 1.

suits only the arrangements at Ferrara. In Florence, the Pope stayed not in a palace but in the Dominican convent of S. Maria Novella ([1]). Nothing is known of the two (or perhaps three) solemn sessions at Rome save what can be gleaned from the text of the decrees published there. Eugenius made the Lateran Palace his residence and there the sessions were held rather than in a church. The first was held "*in Aula conciliari*", a hall in the palace, probably the Hall of Consistories, which was almost the only part of the structure to survive the disastrous fire of 1308. The site of the other session(s) is not specified but presumably was the same as the first ([2]). Thus the *Ordo*'s distinction between *palatio* and *ecclesia* does not correspond to the little we know about the arrangements at Rome, while it describes exactly the situation at Ferrara, where the papal procession's descent was a conspicuous novelty.

Which of the four solemn sessions celebrated at Ferrara does the *Ordo* describe? Certainly not that of 10 January 1438, for the Pope was not present ([3]). Of the remaining three, two were common sessions with the Greeks, whose presence called for methods of seating and publication quite different from those usual at a Latin session such as the *Ordo* prescribed. When the Greeks were present, the Pope did not sit "*in medio ante altare*" but on the Gospel side of the altar at the head of the row of Latin prelates, who were ranged along the north wall facing their Greek counterparts, who lined the wall opposite. An open Gospel occupied the Pope's usual place in the midst. Moreover, the decrees published in these combined councils were read in both Latin and Greek, with a reader for each language, and the two groups

([1]) J. GILL, *Eugenius IV, Pope of Christian Union* (London, 1961), pp. 117, 120.

([2]) J. GILL, *Council of Florence*, pp. 334-37. G. HOFMANN, "Das Konzil von Florenz in Rom", *Orientalia Christiana Periodica*, XV (1949) 73-81. *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, ed. G. HOFMANN, III (Romae, 1946 = "Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores", Vol. I, Pars III), nos. 270, 278, 283.

([3]) J. GILL, *Council of Florence*, p. 95. G. HOFMANN, "Die Konzilsarbeit in Ferrara", *Orientalia Christiana Periodica*, III (1937) 122-23. *Fragmenta, protocolli, diaria privata, sermones*, ed. G. HOFMANN (Romae, 1951 = "Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores", Vol. III, Fasc. 2), pp. 8-11.

each expressed their approval separately ([1]). The arrangements in the *Ordo* are decidedly for a monolingual publication, with only one reader and one acclamation. Consequently, we can be sure that the *Ordo* was not intended for either of the sessions with the Greeks. Thus by a process of elimination, the *Ordo* must be a description of the one remaining session solemnized at Ferrara.

This reasoning is confirmed by an examination of two extant descriptions of the session of 15 February 1438, namely the *Actus notarilis* written by Andreas de Sanctacruce (A) and the *Diarium* (D) of Geminiano Inghirami ([2]). D specified that Eugenius " *venit de pallatio marchionis cum piviali et mitria usque ad ecclesiam cathedralem* ". Both agree that the Mass of the Holy Spirit was heard, although D places it immediately before the publication rather than before the session proper. In both A and D, the Pope presided, seated in the midst after being vested. Each describes the conciliar liturgy somewhat vaguely but in sufficient detail for us to be certain that the ceremony corresponded to that prescribed by the *Ordo*: the collect *Assumus*, the antiphon *Exaudi*, the second collect *Omnipotens*, the litany with threefold blessing, the prayer *Da quaesumus*, the Gospel, *Veni creator*, and the final prayer *Mentibus*.

A

... per prefatum dominum nostrum papam nonnullis orationibus, ac per cantores antiphona *Exaudi* et deinde letaniis et aliis consuetis dictis et decantatis, necnon ipsius sacri sinodi per ipsum dominum nostrum papam trina facta benedictione, aliisque solemnitatibus premissis debitis et consuetis....

D

Postmodum (papa) dixit certas orationes et benedixit synodum et cantores cantarunt certum responsorium. Demum cantate fuerunt letanie flexis genibus. Et papa post letanias, quando venit ad ' domnum apostolicum ', benedixit synodum. Demum finitis letaniis et dictis orationibus cantavit ' veni creator spiritus ', et omnes cantaverunt de synodo submissa voce. Quo cantato papa dixit orationem.

([1]) J. GILL, *Council of Florence*, pp. 109-11, 178. G. HOFMANN, " Ferrara ", *O.C.P.*, III (1937) 412-13, 454-55. J. GILL, " Greeks and Latins in a Common Council " in his *Personalities of the Council of Florence and Other Essays* (Oxford, 1964), pp. 232-53, esp. p. 237.

([2]) *Fragmenta*, pp. 22-23, 33. J. GILL, *Council of Florence*, pp. 97-98. G. HOFMANN, " Ferrara ", *O.C.P.*, III (1937) 133-35.

Rather diffusely, A states that the decree *Exposcit debitum* was read from the pulpit by the bishop of Forli but makes no mention of the promotor and his role. According to D, the promotor, Johannes de Prato, asked the Fathers whether the decree should be read publicly and with their *placet* it was read by the bishop of Imola. " *Et promotor concilii rogavit omnes prothonotarios, clericos camere et notarios concilii, quod de predictis omnibus et de lectura facerent publica instrumenta ad eternam rei memoriam. Et nichil plus factum fuit ibi illo mane* ".

At every point, the *Ordo* agrees with the two authentic accounts of the session. This correspondence establishes the *Ordo* as a third and independent account of the session of 15 February 1438. Its significance as the most detailed account of the liturgical aspects of the session is evident. Moreover, as a third source it serves as a valuable control on the other two. The *Ordo* and the *Actus notarilis* never disagree, although the latter gives an account of the publication so abridged as to be misleading. The *Diarium*, on the other hand, differs from both in placing the Mass just before the publication, from the *Ordo* in having the *placet* given before the decree is read rather than after, and from the *Actus* on the name of the bishop who read the decree. Since the *Ordo* and the *Actus* are mutually independent, they corroborate one another and show that the *Diarium* can no longer be relied on as the best description of the proceedings (1).

RICHARD KAY

The University of Kentucky
Lexington, Kentucky

(1) G. HOFMANN, " Charakter ", *O.C.P.*, XVI (1950) 365-66, based his account on the *Diarium*.

⟨ORDO AD CELEBRANDUM CONCILIUM PAPAE EUGENII IV.
Ex Codice Manuscripto Vaticano Latino 4740 Editus⟩

Fol. 1r *SAnctissimus dominus noster papa indutus*
pliuiali et mitra aurifrisiata descen-
dat more solito de palatio. et ueniat ad
ecclesiam et audiat missam de spiritu sancto. Post
5 *missam statim exuat pliuiale et induatur*
cum orationibus consuetis per subdyaconum
sandalis et aliis uestibus pontificalibus
albi coloris. et palio et faone et mitra auri-
frisiata. ac si esset missam solemniter celebra-
10 *turus. Vnus dyaconus cardinalis sit in*
habitu diaconali. Et antecedente subdya-
cono cum cruce. descendat de cathedra. et
ueniat ad faldistorium preparatum in medio
ante altare & sedeat uersa facie ad concilium.
15 *et post pusillum surgat. et omnes aliis simi-*
liter surgant. et stent recti. Dyaconus cardi-
nalis statim dicat alta uoce. Orate. *& tunc*
tam papa quam omnes debent genuflectere. et per
aliquantam moram orare. Deinde dyaco-
20 *nus dicat alta uoce.* Erigite uos. *et tunc*
tam papa quam alii omnes surgant et stent re-
Fol. 1v *cti. et tunc papa deposita mitra dicat absolu-*
te orationem:

ASsumus domine sancte spiritus: as-
25 sumus peccati quidem inmanita-
te detenti: sed in nomine tuo specialiter
aggregati. Veni ad nos et esto nobiscum.
et dignare illabi cordibus nostris. doce nos
quid agamus. quo gradiamur. et osten-
30 de quid efficere debeamus: ut te auxili-
ante tibi in omnibus placere ualeamus.
Esto salus et effector iudiciorum nostrorum. qui
solus cum deo patre et eius filio nomen pos-
sides gloriosum. Non nos patiaris pertur-
35 batores esse iustitie qui summam dili-
gis equitatem: ut in sinistrum nos igno-
rantia non trahat. non fauor inflectat.
non acceptio muneris uel persone corrum-
pat. Sed iunge nos tibi efficaciter solius

40 tue gratie dono: ut simus in te unum: &
in nullo deuiemus a uero. qualiter in
nomine tuo collecti: sic in cunctis tene-
Fol. 2r amus cum moderamine pietatis iustiti-
am: ut hic a te in nullo dissentiat senten-
45 tia nostra: et in futuro pro bene gestis conse-
quamur premia sempiterna. *Qua finita can-
tores dicant Antiphonam.* Exaudi nos domine. *Qua
finita mitra deposita dicat papa.* Oremus.
Dyaconus cardinalis dicat. Flectamus ge-
50 nua. *Resp.* Leuate. *Et tunc papa dicat orationem.*

OMnipotens sempiterne deus qui
misericordia tua nos incolumes
in hoc loco specialiter aggregasti: mentes
nostras quesumus paraclitus qui a te pro-
55 cedit illuminet et inducat in omnem
sicut tuus promisit filius ueritatem: cun-
ctosque in tua fide et caritate corroboret:
ut exercitati [in] temporali concilio: profi-
ciamus ad eterne felicitatis augmentum.
60 Per eundem. In unitate eiusdem. *Deinde
duo ex cantoribus inchoent letaniam
papa et ceteris stantibus genuflexis: & post
illum uersum.* Vt dominum apostolicum. *papa
Fol. 2v surgat aliis stantibus genuflexis et di-
65 cat.* Vt hanc sanctam synodum bene⟨✠⟩di-
cere digneris. *Et fiat crux super synodo.
Et respondetur.* Te rogamus &c. *Iterum*
Vt hanc sanctam synodum bene⟨✠⟩dicere
et custodire digneris. *Resp.* Te rogamus.
70 *Iterum.* Vt hanc sanctam synodum bene⟨✠⟩dicere
custodire et conseruare digneris. *Resp.* Te
rogamus &c. *Et denuo papa genuflectat
se quousque finita fuerit letania. Qua fini-
ta papa dicit.* Oremus. *Et dyaconus.* Flecta-
75 mus genua. *Respondetur.* Leuate. *Et tunc papa di-
cat orationem.*

DA quesumus ecclesie tue misericors
deus: ut spiritu sancto congregata. secura
tibi deuotione seruire mereatur. Per. In unitate
80 eiusdem. *Responso.* Amen. *Dyaconus petita be-*

58 in] *another hand, probably over erasure of letter* a
65, **68**, **70** ✠] *rubricator left space unfilled*

nedictionem a papa cum luminaribus et incen-
so cantet euangelium. Ego sum uitis.
uel aliud conueniens. Quo dicto: sub-
dyaconus portet euangelium deosculan-
Fol. 3r 85 *dum per papam. Quo facto papa genufle-*
ctat se. et inchoet hymnus. Veni crea-
tor spiritus. *Qui cantetur a toto concilio usque*
ad finem. quo finito papa dicat. Dominus
uobiscum. *Resp.* Et cum spiritu tuo. *dicat orationem.*

90 MEntibus nostris quesumus domine
spiritum sanctum benignus infunde. qua-
tenus in nomine tuo collecti. sic in cunc-
tis teneamus cum moderatione pieta-
tis iustitiam: ut hic a te in nullo dissen-
95 tiat uoluntas nostra: sed semper rationabi-
lia meditantes. que tibi sunt placita di-
ctis: exequamur et factis. Per. In unitate
eiusdem. *Quo finito dicat.* Dominus uobiscum.
Resp. Et cum spiritu tuo. *Deinde.* Benedicamus domino.
100 *Resp.* Deo gratias. *Postea.* Sit nomen domini
benedictum. *Et pronuntientur indulgen-*
tie septem annorum. Deinde papa uti est paratus
sedeat in sede sua portata in medio ante
altare. et ceteri prelati cum pliuialibus
105 *et mitris sedeant in locis suis. et unus*
Fol. 3v *episcopus cum pliuiali et mitra simplici ascen-*
dat ambonem: et alta et intelligibili
uoce recitet decretum bullatum. Eugenius
episcopus &c. *Qua bulla lecta promotor petat*
110 *a papa et cardinalibus et ceteris prelatis si placet.*
et quilibet dicat placet. Et tunc pro-
motor petit instrumentum a notariis
apostolicis. et ab aliis notariis concilii. ut
faciant de hiis que gesta et recitata sunt
115 *unum uel plura instrumenta. Et post-*
ea si placet. Sanctissimus dominus noster iniungat patribus
concilii orationes et ieiunia et indulgen-
tias det talia facientibus pro ut sue Sanctitate
placebit.

Une collection syrienne de « prières entre les marmyata »

(*conclusion*)

Dans le fascicule précédent de cette revue (¹), nous avons publié une partie de la collection de prières entre les marmyata contenue dans le cod. *Add. 14.518* du Musée Britannique. Voici maintenant le reste de la collection.

98r 182 ܬܘܒ ܨܠܘ̈ܬܐ ܕܒܝܬ ܡܪ̈ܡܝܬܐ || ܕܒܠܚܘܕܢ ܕܡܫܠܡ ܥܠ
ܐܠܗܘܬܐ . ܕܡܪܝ ܢܘܚ ܦܛܪܝܪܟܐ

ܐ .. ܐܡܪܢ ܠܟ ܡܪܝ ܫܘܪܐ ܪܡܐ ܘܚܣܝܢܐ . ܘܠܐ ܡܬܙܥܙܥܢܐ
185 ܡܢ ܟܬ̈ܫܐ ܕܣܛܢܐ ܘܫ̈ܐܕܐ ܡܙ̈ܝܩܢܘܬܗ ܘܠܐ ܡܬܬܘܪ
ܬܩܘܦ ܕܒܢ̈ܝܢܘܗܝ ܢܘܚܠ ܠܥܡܐ ܕܝܠܟ . ܕܒܢ̈ܝܢܐ
ܕܝܠܟ ܡܙ̈ܝܢܬܐ ܐܬܬܡ (²) ܠܬܫܒܘܚܬܐ ܕܐܠܗܘܬܟ .
ܦܐܐ ܠܟ ܡܪܢ ܕܬܒܢܐ ܘܬܫܘܒ ܐܝܟ ܚܝܠܬܢܐ
ܠܫܘܪ̈ܝܟ ܘܠܟ ܫܘܒܚܐ ܐܒܐ ܀ (³)

190 ܒ .. ܒܢ ܠܟ ܡܪܢ ܐܠܗܐ ܥܠ ܫܘܐܬܐ ܕܢܒ̈ܝܐ ܘܕܫܠܝ̈ܚܐ
ܘܕܣܗ̈ܕܐ ܡܙ̈ܝܢܐ . ܘܠܐ ܬܪܦܐ ܬܘܒܐ ܡܚܒܠܢܐ :

(¹) *OrChristPer* XXXI (1965), pp. 53-75.

(²) Ms.: ܐܬ̈ܬܡ.

(³) Cette prière apparaît dans la *Šḥimta* maronite comme prière initiale du *Suttara* du samedi (éd. Beyrouth 1890, p. 550). Une prière qui commence de même, pour se diversifier ensuite, se trouve à Tierce du mercredi, comme troisième prière initiale (*ibid.*, p. 312).

ܕܢܝܫ ܒܗܝܠܐ ܕܠܝܟ ܘܒܟܝܢܘܬ ܡܫܒܚܬܐ ܕܐܠܗܘܬܟ
ܒܪܝ ܒ̈ܪܝܐ ܘܐܦ ܒܢܝ ܥ̈ܠܡܐ. ܗܠܝܢ ܕܐܝܟ ܕܠܒܘܫܐ
ܕܠܝܟ ܐܬܬܣܝܡܘ (1). ܠܟ ܓܝܪ ܦܐܐ ܕܬܬܩܪܐ ܒ̈ܝܠܕܐ
98v 195 ܕܠܝܟ ܐܝܟ ܕܡ ܕܕܠܝܟ ܐܝܬܝܗ̇ || ܠܥܠܡܬܐ ܐܒܐ ܀

ܠ.. ܟܕ ܠܟ ܡܫܒܚܝܢܢ ܐܠܗܢ ܠܘܬ ܐܒܐ ܕܠܝܟ ܫܒܝܚܐ
ܐܝܟ ܫܘܕܪܐ ܕܠܝܟ ܠܐ ܕܟܠܐ. ܘܠܐ ܢܬܒܥ ܗܘ
ܕܡܪܝܐ ܠܡܫܠܛ ܠܟ ܡܢ ܐܝܕܐ ܕܠܝܟ ܫܠܝܛܘܬܐ ܘܠܐ
ܡܬܒܥܝܢܘܬܐ ܘܐܣܝܪܘܬ ܠܟܠ ܠܘܬ ܠܒ̈ܢܝܢܫܐ ܘܦܘ̈ܩܕܐ
200 ܕܐܒܕܢܐ ܕܠܗ. ܗܘ ܕܫܪܬܗ ܡܕܢܐ ܕܠܟܠܡ. ܠܟ ܓܝܪ
ܫܦܝܪܐ ܘܦܐܐ ܕܬܫܘܒܚܕ ܠܟܠܝܠܬܐ ܕܠܝܟ ܗܘ̣ ܠܟ
ܬܫܒܘܚܬܐ ܘܬܥܒܕ ܐܝܟ ܕܠܡܪܐ ܘܒܒܘܪܐ ܘܐܠܗܐ
ܕܟܠ ܟܠ ܐܦ ܗܫܐ ܀

ܕ.. ܕܒܪ ܡܪܝܐ ܗܠܝܢ ܕܠܝܟ ܐܝܟ ܓܒܝܐ ܕܡܪܘܬܟ ܘܠܐ
205 ܬܗܡܝܐ ܡܢ ܕܢܕܡܝܢ ܫܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܕܚܛܝܬܐ. ܗ̇ܝ
ܕܡܕܡܝܐ ܠܬܫܢܩܐ ܕܟܠܡ. ܐܠܐ ܙܕܝ ܘܡܢ ܠܟ ܐܝܟ
ܐܒܐ ܡܪܚܡܢܐ ܘܚܦܘܐ ܒܡܫܡܝܐ. ܘܠܐ ܬܬܟܠ
99r ܡܢ || ܚܝܘܬܐ ܕܡܫܬܡܥܢܐ ܠܦܘ̈ܩܕܢܐ ܒܐܬܪܐ
ܕܢܘܗܪܐ ܕܟܠܡ ܐܒܐ ܀ (2)

210 ܗ.. ܗܒ ܠܢ ܡܪܝܐ ܕܢܛܘܪ ܕܬܗܘܐ ܠܢ ܙܒܢܐ ܘܐܘܪܚܐ
ܘܬܪܥܐ ܘܒܝܬ ܠܟܘܫܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܒܟ ܢܒܥܐ ܘܢܗܘܝܢ.
ܘܢܟܠܘ ܠܘܬ ܠܥܕܝܢ ܐܠܗܐ ܘܐܒܐ ܕܒܫܡܝܐ. ܗܘ
ܕܠܐ ܡܬܘܡ ܢܒܥܐ ܒܡܘܬܗ ܕܫܠܝܚܐ ܐܝܟ ܗ̇ܝ

(1) Ms. ܐܬܬܣܝܡ.
(2) Avec des petites variantes et une doxologie diverse, dans la *Šḥimta* maronite, comme troisième prière du *Suttara* du samedi (éd. citée, p. 550).

ܕܢܦܩܘܢ ܡܢ ܐܘܪܚܗ ܒܫܝܢܐ ܘܐܡܝܢܐ. ܦܐܐ ܠܟ
215 ܠܟ ܫܘܒܚܐ ܘܚܢܢܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܒܟܠܙܒܢ ܥܡ ܐܒܐ
ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ♦ (1)

ܘ . . ܘܟܕܐ ܕܢܫܐ ܘܠܡܐܟܐ ܕܠܒܐ̈ܬܐ : ܕܟܝ ܡܬܬܚܝܣ
ܒܚ̈ܛܐ ܘܠܐ̈ܢܫܐ ܘܡܬܪ̈ܦܐ : ܡܢ ܙ̈ܠܠܐ ܥܒ̈ܕܝܐ
ܘܡܫܬ̈ܒܩܠܐ ܕܫܒܝܬܐ. ܐܫܘܐ ܠܢ ܕܢܬܩܠ ܡܢܟ
220 ܡܚܝܢܘܬܐ ܒܠܡܐܟܐ ܕܢܘܗܪܐ ܗܘ ܕܡܬܦܩܕ ܠܢܛܘܪܢ
99v ܕܠܒܘܟ || ܒܫܘܝܬܐ. ܘܦܘܩܘ ܡܕܡܝܢ ܘܗܐܡܬ
ܘܢܦܩܘ ܠܡܦܩܐ ܕܠܡ ܡܪܡ ܒܫ̈ܡܝܐ ܘܫ̈ܠܡܐ ܘܫ̈ܝܢܐ
ܕܐܦܪܢܐܠ. ܡܫܠܠ ܕܡܪܚܡܢܘܬܐ ܐܢܬ ܘܐܠܗܐ
ܫܝܢܐ ܘܫ̈ܦܝܐ ܒܢܝ̈ܫܐ. ܘܠܟ ܬܫܒܘܚܬܐ ܡܫܡܫܝܢ
225 ܗܫܐ ♦

ܙ . . ܙܠܘܪ ܡܢ ܡܪܝܐ ܡܢ. ܠܐ ܫܠܝܐ ܕܫܦܝܘܬܐ
ܘܐ̈ܒܕܐ ܒܥ̈ܠܒܕܒܐ ܕܝܨܝܦܐ ܕܠܝ. ܘܠܐ ܒܐ̈ܬܪܘܗܝ
ܒܠ̈ܗܬܐ ܢܬܦܠܦ ܥܡܝܐ ܕܠܝ ܡܫܝܐ ܗܘ ܕܐܬܬܦܝܢ
ܠܝܡ ܐܢܝ ܩܘܠܐܐ ܕܫ̈ܡܝܢ. ܘܐܢܝ ܬܘܗܡܐ
230 ܥܩܒܐ ܕܫܢ̈ܝܐ ܕܠܝ. ܐܢܬ ܗܘ ܓܝܪ ܠܚܝܕܝܢ
ܡܢܐ ܐܢܬ ܫܠܝܐ ܕܬܫܘܒ ܠܒܪܬܐ ܕܠܝ ܡܢ ܒܢ̈ܝܢܐ :
ܘܠܝ ܫܒܩܐ ܕܬܦܠܘܚ ܒܒܕܘܬܐ ܒܟܠܝܘܡ ܐܡܝܢ ♦ (2)

ܚ . . ܚܘ ܡܪܝܐ ܠܢܦܫܬܐ ܕܡܬܢܝܚܝܢ (3) || ܒܝܠܕܝܟ ܘܒܡܚܡܕܘܬܐ 100r
ܕܪܒܘܬܟ. ܘܠܐ ܬܬܠܘܐ ܒܚܘܒܝܢ ܠܒܢܝܐ ܘܠܫܘܬܬܬܐ

(1) Avec des petites variantes, comme deuxième prière du *Suttara* du lundi (*Šḥimta*, éd. citée, p. 205-206).

(2) Cette prière est utilisée dans la *Šḥimta* maronite comme prière initiale de la Sexte du mardi (éd. citée, p. 315).

(3) Ms.: ܕܡܬܢܝܚܝܢ.

235 ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܕܝܠܟ ܩܕܝܫܐ ܒܫܘܒܚܐ ܗܘ ܕܕܝܠܗ
ܕܫܠܝܐ ܕܦܘܪܩܢܢ ܬܫܪܝܬܐ : ܡܢܐ ܕܕܝܠܟ ܐܢܬ ܒܡܫܝܚܘܬܐ
ܘܚܠܝܬܐ ܕܒܢܝܢܫܐ : ܘܦܪܩܬ ܐܢܬ ܠܚܠܫ ܐܝܟ
ܛܝܒܘܬܗ . ܕܝܠܟ ܡܪܝ ܠܒܘܫܐ ܐܬܠܒܫ ܕܐܢܫܘܬܐ : ܘܡܦܝܣܐ
ܐܢܬ ܫܠܝܐ ܠܚܕܘܬܐ ܠܫܡܝܢܐ (1) ܗܫܐ ܀

ܛ.. ܛܒ ܠܟ ܡܪܝܐ ܠܦܘܠܚܢܐ ܘܬܫܒܘܚܬܐ ܕܢܡܘܣܐ ܕܝܠܟ 240
ܡܟܢܫܝ ܫܡܝܐ . ܘܠܐ ܬܫܟܘܚ ܕܢܗܘܐ ܐܪܥܐ ܠܗܘ
ܕܡܟܘܢ ܡܢ ܐܘܪܚܐ ܡܠܚܡܬܐ ܕܝܠܟ ܠܡܫܝܚܐ ܐܘ
ܠܡܫܠܡܐ . ܦܬܓܡܐ ܥܩܝܪ ܠܡܥܠܝܬܐ . ܦܐܝܐ ܠܟ ܡܪܝ
ܕܬܘܪܐ ܬܘܩܦ ܬܫܒܘܚܬܐ : ܐܝܟ ܫܠܝܚܐ ܘܡܦܝܣܐ
245 ܟܠ ܗܫܐ ܀

ܝ.. ܡܘܟܟܐ ‖ ܕܫܢܝܐ ܘܦܘܪܩܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܩܕܡ ܐܢܫܐ : 100v
ܗܒ ܠܢ ܫܠܝܐ ܘܡܘܕܝܢܐ ܕܢܗܒ ܦܐܪܐ ܕܢܦܩܘܢ ܠܟ
ܒܟܠܗ ܙܒܢܐ ܕܬܘܕܝܬܐ ܕܝܠܢ . ܘܐܡܬܝ،
ܕܒܦܘܪܩܢܟ ܡܕܡ ܡܬܡܗܝܢ : ܠܐ ܒܡܫܝܐ ܐܫܘܐ ܠܢ
250 ܕܢܣܘܩ ܡܢܢ ܒܐܡܒܐ ܕܝܠܟ ܙܒܢܐ ܘܕܫܠܝܬܐ ܐܠܗܐ
ܢܘܟܐ ܒܫܢܝܐ ܕܒܢܝܢܫܐ ܠܟܠܢ ܒܠܗܝܢ ܐܡܝܢ ܀

ܟ.. ܚܕܝ ܠܢ ܡܪܝܐ ܬܫܒܘܚܬ ܕܟܠܗ̈ ܕܡܕܡ̈ ܕܝܠܟ . ܐܡܬܝ،
ܕܢܘܟܐ ܐܢܬ ܐܝܟ ܒܢܝܐ ܕܡܪܘܬܟ . ܘܐܝܟ ܒܬܪܐ
ܕܫܡܝܢ ܘܪܘܚܬܐ ܐܦܘܢܐܬܟ ܠܐ ܡܬܡܠܠܢܬܐ .
255 ܡܬܒܥܝܢ ܠܟ ܡܪܝ ܕܗܘܐ ܬܘܗܐ ܠܢ : ܕܠܐ ܒܗܬܬܐ
ܘܫܘܪܐ ܕܡܠܘܬܐ ܕܝܠܢ . ܒܗܕܐ ܡܪܝ ܬܬܪ ܘܢܗܘܐ ܠܢ
ܬܫܒܘܚܬܐ ܒܟܠܝܘܡ ܐܡܝܢ ܀

(1) Un mot de trois lettres, probablement ܗܫܐ, a été effacé par le scribe.

ܠ.. ܠܚܣܝܢ ܡܪܝ ܘܠܪ̈ܚܡܝܟ ܘܠܡܥܒܕܢܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܟ ‖ 101r
ܘܠܡܚܣܡ ܒܢܘܗܪܐ ܕܝܘܡܐ ܟܐܢܘܬܐ (1) ܕܝܠܟ ܕܫܠܡܘܬܐ
260 ܘܕܝܠܟ ܬܪܥܝܬܐ. ܢܬܒܠܒܠ ܠܢ ܡܘܡܐ ܕܐܠܡ ܕܝܘܡܐ
ܕܫܠܡܘܬܟ. ܘܠܐ ܡܪܝ، ܠܬܟܒܬܐ ܘܫܘܒܚܐ ܘܗܘܢܐ (2)
ܠܢ. ܒܝܘܡܐ ܕܒܗ ܦܪܩ ܐܢܬ ܐܒ̈ܘܢܐ ܠܒܢܝܐ ܠܦܢܝܐ
ܒܥܢ̈ܝܐ. ܘܐܦ ܠܢ ܡܪܢ ܐܡܝܪܐ ܒܟܠܝܘܡ ܐܡܝܢ܀

ܡ.. ܡܢܝ ܠܢ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܒܝܘܡܐ ܡܠܐܟ̈ܝܬܐ. ܕܒ̈ܢܝܐ
265 ܕܝܠܟ. ܘܠܐ ܡܬܠܘܠ ܗܢܘܢ ܘܠܐ ܢܬܗܘܡܘܢ ܕܝܠܢ.
ܬܕܚܘܡ ܠܢ ܡܢ ܡܘܡ ܦܪܘܥܐ ܕܝܠܟ. ܘܬܦܪܘܫ
ܘܬܫܕܪ ܠܢ ܡܢ ܒܝܬ ܗܘܢܐ ܕܢܦܫ ܒܢ ܡܢܐ ܕܡܗܘܬ ܪܒ
ܡܗܝܡܢܐ ܗܘ ܕܒܗ ܡܬܦܪܥܝܢ ܢܦ̈ܫܬܐ ܐ̈ܢܫܐ ܡܢ ܚܛ̈ܝܐ
ܠܐ ܟܝܢ ܡ̈ܠܟܐ ܐܝܬ ܒܐܒܘܢܐ ܕܒܫܠܡܘܬܐ ܕܝܠܟ ܐܒܐ܀(2)

101v ܕ.. ܢܛܪ ܡܪܝܐ ܠܥܡܟ ܘܪܥܝܬܘܬܐ ‖ ܕܝܠܟ. ܗܘ ܕܐܬܦܪܩ،
270 ܚܠܦܝܢ ܚܠܝܡܘܬܐ. ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܫܠܡܘܬܐ ܡܠܐܟ̈ܝܐ.
ܘܠܐ ܬܬܠ ܠܢ ܕܒܥܐ ܚܝܘܬܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܕܝܠܟ. ܢܬܠܝ
ܡܢ ܓܘܢܐ ܕܡܪܕܘܬܐ. ܗܠܝܢ ܕܐܬܝܢ ܘܢܩܘܡ ܠܝܘܡܐ
ܕܕܝܢܐ ܐܚܪܝܐ. ܠܐ ܟܝܢ ܡ̈ܠܟܐ ܐܝܬ ܒܐܒܘܢܐ
275 ܘܫܒܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܝܠܟ ܫܡܝܐ ܡܢ ܟܠ ܐܒܐ܀

ܣ.. ܣܡܘܟ ܡܪܝܐ ܒܢܝܢܐ ܕܝܠܟ ܫܠܝܚܘܬܐ ܘܒܪ̈ܝܟܝ
ܪܥܝܐ ܘܡܪܝܐ ܟܠ. ܠܥܕܬܟ ܡܪܕܝܬܐ ܘܠܡܘܕܝܘܬܐ ܗܝ،
ܕܝܠܗ ܒܪܒܐ ܡܡܪܐ ܕܝܠܟ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ. ܘܠܥܠܡ

(1) Mot de trois ou quatre lettres, probablement une répétition, effacé par le scribe.

(2) ܗܘܢܐ écrit en marge.

(2) Cette prière est utilisée, dans la *Šḥimta* maronite, comme prière initiale de la Tierce du vendredi (éd. citée, p. 530).

ܘܐܘܒܕ ܡܢ ܠܡܘܟܠܢܗ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܢܛܪܝܢ ܕܫ̈ܠܝܬܐ
280 ܦܪ̈ܝܫܘܬܐ ܐܘܟܝܬ ܫܐܕ̈ܢܝܬܐ . ܗܒ ܠܗ̇ ܕܝܢ ܕܬܣܡܟܐ
ܘܬܫܡܪ ܠܢ : ܘܬܕܘܪ ܘܬܥܕܪ ܒܦܘܪܩܢܢ . ܡܫܝܚܐ
ܐܠܗܢ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܀

ܒ.. ܥܕܪ ܒܛܝܒܘܬܟ ܐܠܗܐ || ܡܪܚܡܢܐ ܘܚܢܢܐ ܪܘܚܐ 102r
ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܬܟܝܢ ܠܡܚܝܠܐ ܘܠܡܒܕܪܐ ܠܦܪܕܬܐ
285 ܕܝܠܟ ܡܕܒܪܬܐ ܡܬܠܘܬܐ ܘܡܠܝܫܘܬܐ . ܒܝܕ ܡܠܟܬܐ
ܕܐܕ̈ܝܬܐ ܘܒܩܘܪܒܢܬܐ ܕܠܫܡܟܐ ܠܥܪ̈ܪܐ ܕܝܠܟ .
ܗܪܟܐ ܒܥܠܡܐ ܕܬܡ ܒܐܟܦܐ ܚܫ̈ܢܐ . ܘܒܥܠܡܐ
ܕܥܬܝܕ ܚܝ̈ܐ ܕܠܥܠܡ ܐܒܐ ܀

ܦ.. ܦܪܘܩ ܒܚܝܠܟ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܒܢ̈ܝܐ ܕܡܪܚܡܢܘܬܟ
290 ܠܟ ܗܠܝܢ ܕܐܬܟܢܫܢ ܒܫܡܟܐ ܕܝܠܟ : ܘܠܐ ܢܗܘܘܢ
ܡܬܠܒ̈ܟܝܢ ܠܬܫܥ̈ܝܬܐ ܕܠܐ ܗܘܦ . ܒܘܫܡܐ ܕܒܗ
ܬܘܠ ܐܢܬ ܠܚܫ̈ܬܐ ܘܩܢܛܬܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ . ܘܦܪܘܩ ܐܢܬ
ܐܡܪ̈ܝܐ ܡܢ ܟܐܒ̈ܐ ܠܒܝܫܬܐ ܘܠܐܘܕܢܐ [1] ܕܠܥܠܡ .
ܘܪܒܝܢܐ ܠܟ ܕܝܢ ܡܪܚܡܢܘܬܐ ܒܟܠܗܘܢ ܟܠ̈ܗܐ
295 ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܀

ܓ.. ܓܠ ܡܪܝܐ ܡܥܡܕܢܘܬܐ ܕܝܠܟ ܠܟܠ̈ܝܬܐ ܘܒܥ̈ܕܬܐ
ܡܫܡ̈ܫܢܘܬܐ || ܕܐܒ̈ܕܐ ܕܝܠܟ . ܘܠܐ ܬܗܦܟ ܦܪܘܣܐ 102v
ܕܪ̈ܚܡܝܟ ܡܢ ܕܥܘܬܢ ܘܫܘܠܚܬܢ : ܐܝ ܠܘ ܐܝܟ
ܕܥܘܠܐ ܪܡܢܬ ܐܚܝܬܟ . ܐܬܘܡܗܝ ܘܥܡܟܐ ܕܝܠܟ ܕܥܒܕ
300 ܬܫܡܫܬܐ ܕܝܠܟ ܡܪܚܡܬܐ ܘܠܐ ܡܬܬܪܚܡܬܐ .

[1] Sic ms., mais, suivant le sens de la prière, on devrait plutôt lire ܐܒܕܢܐ: « perditionem ». D'ailleurs, la pronontiation des deux mots est assez semblable.

ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܒܪ ܕܡ̈ܫܝܚܐ ܐܝܬܝܟ ܘܡܫܒܚܢܐ ܡܢ
ܬܫܒܘܚܬܐ ܐܠܗܘܬܟ ܐܒܐ ܃

ܗ.. ܡܪܝ ܡܪܝܐ ܒܡܘܪܬܐ ܕܝܠܟ ܡܫܝܚܝܘܬܐ ܃ ܠܟܠܗܘܢ
ܐܝܠܝܢ ܕܒܝܠܕܐ ܕܝܠܟ ܘܒܡܘܬܟ ܐܬܬܥܡܕܘ ܘܦܩܗܘܢ
305 ܠܒܪ ܡܢ ܢܓܪ ܘܠܒܘܫܐ ܕܝܠܟ ܃ ܘܠܐ ܬܘܒ ܢܬܓܪܦܘܢ
ܒܬܘܥܝܬܐ ܕܣܛܢܘܬܐ ܃ ܒܗ ܗ̇ܘ ܕܐܬܝܗܘܢ ܥܒ̈ܕܝܗܘܢ
ܬܘ̈ܠܕܬܐ ܘܐܒܗ̈ܬܐ ܠܢܦ̈ܫܬܐ ܕܝܠܗܘܢ ܃ ܘܡܕܒܪ̈ܢܐ
ܕܥܘܕܪܢܐ ܕܠܟܠܢ . ܗܢܐ ܠܒܪ ܕܡܫܝܚܐ ܘܡܫܒܚܢܐ
ܕܠܒܘܬܐ ܐܝܬܝܟ ܒܟܠܗ ܐܒܐ ܃

103r 310 ܙ.. ܐܫܡ ‖ ܡܪܝܐ ܥܠ ܚܒܝܠܬܐ ܕܝܠܟ ܒ̈ܢܝܫܐ ܘܡܢ
ܒܝܫ̈ܐ . ܘܠܐ ܬܡܫܟ ܠܒܪܬܐ ܕܝܠܟ ܠܐܒܕܢܐ
ܠܓܒܪܐ ܃ ܡܛܠ ܚܘܣܝܘܬܐ ܕܡܪܚܡܢܘܬܟ . ܠܐ
ܠܒܪ ܐܢܬ ܠܟ ܡܘܬܪܐ ܒܡܚܣܢܘܬܐ ܕܝܠܟ ܃ ܘܠܐ ܐܒܪ̈ܐ
ܡܒܕܡ ܠܟ . ܥܒܕ ܠܟ ܠܒܪ ܕܬܪܐ ܘܬܘܒܐ ܐܝܟ
315 ܡܪܝܐ ܕܢܚܡ ܠܒܢ̈ܝܐ ܕܚܒܝܠܬܐ ܕܝܠܗ ܐܒܐ ܃

ܫ.. ܫܪܪ ܠܝ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ ܫܒܝܚܐ
ܘܒܝܠܦܘܬܐ ܕܦ̈ܘܩܕܢܐ ܕܝܠܟ ܡܫܝ̈ܚܝܐ . ܘܠܐ ܬܬܘܡ
ܢܐܬܐ ܠܝ ܕܢܦܘܩ ܥܒܕܐ ܕܡܪܕܝܢ ܘܡܥܫܢ ܠܟܠ
ܝܘܡ ܃ ܘܩܛܥܐ ܒܝܢ ܥܠ ܝܠܐ (1) ܕܠܐ ܫܬܐܣܬܐ ܕܫܪܪܐ
320 ܗܫܐ ܃

ܬ.. ܬܘܕܝܐ ܠܟ ܡܪܝܐ ܐܠܗܢ ܐܠܗܐ ܒܫܪܪܐ ܃ ܘܣܡ ܠܟ
103v ܠܒܢܐ ܢܩܫܐ ܘܒܢܝܫܐ ܦܪܝܩܐ ܃ ܕܡܫܝܚܬܐ ‖ ܒܗ

(1) Pour l'état construit devant une préposition, cf. T. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar*, London 1904, nº 206, p. 164.

ܫܘܕܥܐ ܕܫܘܒܚܐ ܘܕܝܩܪܐ . ܘܕܐܒܠܠܐܬ ܐܬܝܟ
ܡܪܝܐ ܘܡܪܘܡܐ . ܘܕܚܠ ܠܐ ܐܘܫܢܐ ܕܠܝܟ . ܥܫܝܪ
325 ܠܟ ܓܝܪ ܕܬܫܒܚ ܘܬܫܡܠܝܟ ܒܡܠܠܬܐ ܕܠܝܟ . ܘܬܘܕܝܬܐ
ܠܗ ܐܠܗܐ ܟܠܝܡ ܐܒܐ .

Dein orationes inter marmyata pro quolibet tempore, quae progrediuntur iuxta alphabetum, [opus] Mar Iohannis patriarchae.

Alaph. – Circumda nos, Domine, muro alto et valido et inoppugnabili a latronibus peccati et a daemoniis auctoribus eius, et ne unquam permittas ut manibus eorum corrumpatur imago tua, quae manibus tuis sanctis formata est ad laudem divinitatis tuae: te enim decet creare et protegere, quippe solus potens et multae misericordiae, Pater.

Beth. – Aedifica nos, Domine Deus, super fundamentum prophetarum et apostolorum et martyrum sanctorum, et ne sinas mortem corruptricem respicere in templum tuum et in domum habitationis divinitatis tuae per fenestras seu per sensus qui ad gloriam tuam formati sunt: te enim decet ut honoreris in imagine tua, quoniam tua est plasmatio, Pater.

Gamal. – Trahe nos, Christe Deus noster, versus Patrem tuum coelestem, secundum promissionem tuam non mendacem, neque adsit ille qui potest arripere nos e manu tua potenti et inoppugnabili et cuncta tenente, versus puteos et laqueos perditionis suae, cuius finis est incendium aeternum; tibi enim decorum et decens [est] ut teneas plasmationem tuam et ut illa te adoret et glorificet sicut Dominum et Creatorem et Deum qui [es] super omnia, etiam nunc.

Dalath. – Dirige, Domine, res nostras iuxta voluntatem Dominationis tuae, et ne avertaris a nobis, ne dormiamus somnum mortis peccati, quod praeparat ad supplicia aeterna; sed erudi nos ut Pater misericors et posside nos ut curator

benignus [1], ut non privemur claritate quae exspectat sanctos in loco luminis aeternae, Pater.

He. – Da nobis, Domine, mereri ut sis nobis pastor et via et porta et refugium, ut per te pascamur et incedamus et accedamus ad Genitorem tuum Deum et Patrem qui [est] in coelis, qui nunquam vult mortem peccatoris, sed ut convertatur a via sua mala et vivat: te enim decent misericordia et clementia et laus omni tempore, cum Patre et Spiritu Sancto, nunc.

Vau. – Refugium salutis et portus bonorum in quo requiescunt defessi et fatigati et vexati a fluctibus tumultuantibus et tempestatibus peccati: praesta nobis ut suscipiamur a te benevole in portu luminis, qui est paratus illis qui coluerunt te vere et steterunt coram te honeste et susceperunt nomen tuum coram populis et regibus et filiis Israel: quoniam misericors es tu et Deus clemens et qui delectaris misericordia, et tibi laudem attollimus, nunc.

Zain. – Arce a nobis, Domine, omnem vim peccati et daemonum inimicorum generis nostri, et ne manibus eorum iniquis polluatur nomen tuum sanctum quod nobis impositum est iuxta multitudinem misericordiae tuae et iuxta abyssum redundantem clementiae tuae: tu enim solus potens es virtute ut protegas creaturam tuam a noxiis et tibi [ipsa] debet servire omni tempore, Pater.

Heth. – Miserere, Domine, animas efformatas ad imaginem tuam et ad similitudinem dignitatis tuae, et ne intres cum illis in iudicium severum [2] circa observantiam mandatorum tuorum sanctorum, in die illa iudicii tremendi retributionis tuae rectae, quando iudicabis occulta et manifesta hominum et retribues unicuique secundum opera eius: tua enim solummodo est innocentia et potens es tu virtute ad iustificandos debitores, nunc.

(1) Litt.: « sed erudi et posside nos ut Pater misericors et curator benignus ».

(2) Litt.: « in iudicium et severitatem ».

Teth. – Dispone nos, Domine, ad praxim et observantiam legum tuarum salutarium et ne permittas ut sit locus illi qui obstruit viam tuam regalem, [deviare faciendo] ad dexteram aut ad sinistram, fossas aequales ad lapsum: te enim decet ut voces et stare facias recte, sicut fortis et omnipotens, nunc.

Iod. – Dator vitae et Salvator generis humani, da nobis virtutem et auxilium ut faciamus fructus qui placeant tibi, omni tempore nostrae commorationis hic. Et quando iussione tua hinc excesserimus, ne indignos aestimes nos ut stemus coram tribunali tuo tremendo et terribili, Deus volens vitam hominis, in saeculum saeculorum, amen.

Caph. – Congrega nos, Domine, sub pedibus sanctorum tuorum, quando placebit tibi secundum beneplacitum Dominationis tuae, et secundum divitias misericordiae et philanthropiae tuae ineffabilis: imploramus enim te ut hoc fiat nobis sine confusione et ignominia de delictis nostris: propter hoc enim iustissima est tibi laus omni tempore, Pater.

Lamad. – Ad delectationem tuam, Domine, et ad beneplacitum tuum et ad laudem divinitatis tuae et ad defensionem coram iustitia tua tremenda et iudicio tuo recto praeparet nos statio nostra coram maiestate tua, neque ad poenam et condemnationem fiat nobis, Domine, in die qua retribues mercedem bonam operariis diligentibus: te enim decet honor omni tempore, Pater.

Mim. – Adnumera nos, Domine Deus, choris angelicis electorum tuorum, et non propter scelera et iniquitates nostras amoveas nos a conspectu vultus tui, nec separes et abicias nos a medio illorum qui laetabuntur de te, cum fiat convivium in quo segregabuntur vestes sordidae a pulchris: non enim vis interitum plasmationis tuae, Pater.

Nun. – Custodi, Domine, turmis exercituum angelicorum, populum et haereditatem tuam, super quos invocatum est nomen tuum, et ne sinas nos per somnum negligentiae spo-

liari a spiritubus rebellionis, qui constanter intenti sunt ad venatum generis humani: non enim vis interitum et corruptionem imaginis tuae, gloriosissime omnium, Pater.

Semkath. – Sustenta, Domine, dextera tua forti et brachio tuo excelso et omnipotenti Ecclesiam tuam sanctam et unam, quam acquisivisti sanguine tuo pretioso, Domine Deus, et perde et dele a facie eius omnes qui observant cultus vanos seu diabolicos. Da autem ei ut expectet et speret in te, et exsultet et laetetur de salute tua, Christe Deus noster, in saecula, amen.

'E. – Adiuva gratia tua, Deus misericors et longanimis, omnes qui volunt corroborare et adiuvare Ecclesiam tuam sanctam catholicam et apostolicam per verbum scientiae et actionem congruam veritati tuae: hic, in hoc saeculo, multipliciter, et in saeculo futuro per vitam aeternam [1], Pater.

Pe. – Extende in clementia tua, Domine Deus, alas miserationis tuae super eos qui signati sunt nomine tuo, neque capiantur ad supplicia sine fine in die quo ponderabis bona et mala hominum, et separabis agnos ab haedis, ad haereditatem vel interitum aeternum [2]: grata autem est tibi miseratio in omnibus saeculis saeculorum, amen.

Sade. – Inclina, Domine, aurem tuam ad pauperes orationes et supplicationes servorum tuorum, et ne avertas vultum misericordiae tuae a nobis miseris et peccatoribus [3]; sed sicut dignum est philanthropiae tuae sit statio nostra coram gloria tua excelsa et nunquam [satis] exaltabili: abyssus enim misericordiae es tu et laude sublimior divinitas tua, Pater.

Qoph. – Voca, Domine, vocatione tua salutari, omnes qui ad imaginem et similitudinem tuam conditi sunt et errant

(1) Les deux dernières phrases de cette prière exigeraient, pour donner un sens complet, un verbe qui n'est pas exprimé, oublié peut-être par le copiste; ce verbe pourrait être « remunerando eos » ou un autre semblable.

(2) Voir la note au texte syriaque, lin. 293.

(3) Litt.: « a miseria et peccabilitate nostra ».

extra ovile et gregem tuum, neque iterum vexentur in deserto peccati, quoniam semitae suae sunt animabus suis scandalum (1) et interitus, quae praeparant ad tormentum aeternum: abyssus enim misericordiae et fons bonitatis es tu omni tempore, Pater.

Reš. – Miserere, Domine, plasmationis tuae cum misericordia et accipe eam cum clementia, neque percutias creaturam tuam in interitum irreparabilem, ob indulgentiam miserationis tuae: non enim est tibi lucrum in afflictionibus nostris, neque perditi confitentur tibi: pulchrum enim tibi est corripere et accipere, ut Dominus sciens remedia plasmationis suae, Pater.

Šin. – Confirma nos, Deus Pater, in fide orthodoxa et in observantia mandatorum tuorum salutarium, nec unquam veniamus ad hoc ut simus pueri agitati et asportati omni ventu vel domus aedificatae super arenam sine fundamento veritatis, nunc.

Tau. – Esto nobis, Domine Deus noster, Deus verus, et nos tibi populus sanctus et congregatio redempta quae gerit in se signum amoris et veritatis, et cuius tu, qui dominaris super omnia, es continuo Dominus et Creator (2): pulchrum enim [est] tibi inhabitare et ambulare cum plasmatione tua et esse ei Deus omni tempore, Pater.

ܬܘܒ ܨܠܘ̈ܬܐ ܕܒܝܬ ܡܪ̈ܡܫܬܐ ܕܟܠܗܝܢ ܕܡܬ̈ܪܟܡ
ܥܠ ܐܠܦܒܝܬܐ .

ܐ.. ܐܣܓܐ ܠܟ ܡܪܝ، ܐܕܢܐ ܕܫܡܥܐ ܘܕܡܠܠܐ . ܗܝܕܝܢ
330 ܒܥܕܬܐ ܕܝܠܟ ܘܒܡܫܟܢܐ ܕܬܘܕܝܬܟ . ܐܝܟܢܐ ܕܢܫܬܒܚ
ܫܡܟ ܩܕܝܫܐ ܡܢ ܟܠܗ ܥܡܟ ܘܬܘܕܝܬܟ ܐܒܐ ⁘

(1) Litt.: « scandala ».

(2) Litt.: « et cuius tu es continuo Dominus et Creator, et cuius (Dei) imperium [est] super omnia ».

ܒ.. ܒܪܝ ܡܢ ܐܠܗܐ ܠܒܪܐ ܬܪܝܨܐ ܘܪܘܚܐ ܡܩܕܫܢܝܬܐ :
ܐܡܝܢܐ ܕܟܠܗ ܒܪܢܫ ܢܗܘܪ . ܘܫܘܕܥܬܐ ܕܐܝܟ ܐܒܐ ✤

ܠ.. ܠܒܪܝܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܐܝܟ ܐܠܗܢ : ܬܫܡܫܢ
335 ܘܬܫܡܫ ܠܟܠܗ ܚܝܠܐ ܕܠܥܠܡܐ : ܘܥܕܐ ܘܢܫܦܩܘܢ
ܘܢܥܒܕ ܠܬܘܕܝܬܐ ܕܐܝܟ ܕܫܠܡ . ܐܒܐ ✤

ܕ.. ܕܐܝܟ ܡܪܝܐ

(deest folium)

104r ‖ ܐܒܐ ✤

ܡ.. ܡܢܟ ܡܪܝܐ ⟨ܝܫܘܥ⟩ (1) ܡܫܝܚܐ ܠܗܘܢ ܒܟܠܕܘܟܘܗ،
340 ܕܥܪܪܐ : ܠܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܝܟ ܐܪܬܕܘܟܣܐ ܕܒܟܠܕܘܟ .
ܘܥܡ ܬܪܝܨܘܬ ܫܘܒܚܐ ܢܦܩܘܢ ܠܒܝܬܐ ܕܐܝܟ ܘܢܘܕܘܢ
ܠܟ ܬܪܝܨܘܬܐ ܐܒܐ ✤

ܢ.. ܢܥܒܠܘܢ ܡܪܝܐ ܒܫܡܝܐ ܕܐܝܟ : ܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ
ܡܠܟܐ ܐܘܪܚܐ ܕܦܘܪܩܢܟ . ܘܢܥܒܕܘܢ ܘܢܘܕܘܢ
345 ܠܟ ܥܡ ܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ ܐܒܐ ✤

ܣ.. ܣܘܟܠܐ ܕܠܝܬ . ܐ⟨ܦ⟩ ܫܡܝܢܬܐ ܪܘ⟨ܚܢܝܬܐ ܡܠܝ⟩
ܡܪܝܐ ܠܟܠܗ ܒ⟨ܘܝܐ ܘܡܫܠܝܐ⟩ ܕܟܕܘܬܐ ܡܕܝܢܬܐ
ܘܒܝܫܘܬܐ⟩ . ܐܡܝܢܐ ܕܥܡ ܦܕܢܬܐ ܢܘܕܘܢ ܘܢܥܒܕܘܢ .
ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܡܕܝܢܐ ✤⟩

(lacune)

104v 350 ‖ ...ܐ : ܐܡܝܢܐ ܕܢܘܕܘܢ ܠܟ ܟܠ ܒܢܝܢܫܝܢ ܕܠܐܠܗܘܬܟ
ܐܒܐ ✤

(1) Les mots entre crochets ⟨ ⟩, illisibles dans le ms., sont restitués d'après le cod. *Mus. Brit. Add. 17.129*, qui contient une partie de cette collection. Voir la première partie de cet article, p. 55.

‹ܦ..› ܦܪܘܩ ܡܪܝܐ ܦܘܪ̈ܩܢܐ ܦܠ̈ܓܐ ܠܚܛ̈ܝ، ܒܠ ܦܠ̈ܓܘܬܐ
ܠܚܛ̈ܗܝܢ ܒܠ ܒܥܘܕܪܢܐ ܐܝܟܢܐ ܕܗܘ. ܗܪܟܐ ܘܬܬܡ
ܐܠܗܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܘܕܘܢ ܘܢܫܒܚܘܢ ‹ܠܟ›ܡܢ ܦܓܕܐ
355 ܐܒܐ ܀

‹ܝ..› ܝܠܕܬܐ ܕܠܟ ܡܪܝܐ ܘܫܠܝܐ ܪܒܐ ‹ܘ›ܒܘܕܪܢܐ ܗܘ̇
ܕܒܗ ܐܫܡ. ‹ܕ›ܗܘܐ ܠܟ ܡܫܘܒܚܢܐ ܡܢ ܒܠ [ܫܠ]ܐ (1)
ܕܠܡܒܠܐ. ܘܢܫܒܚ ܘܢܘܕܐ [. . .] (2) ܗܫܐ ܀

‹ܡ.. ܡܪ̈ܝ ܡܪܝܐ ܘ›ܒܢܫ ܘܡܪܒ ‹ܠܘܬܟ ܠܒܠ ܠ›ܒ̈ܢܝܐ
360 ܘܐܚ̈ܝܐ. ܘ‹ ܠܘܬ ܝܚܝܕܬܐ ܡ›ܫܒܠܬܐ ‹ܗܒ (3) .
ܕܒܘܕܬܐ ܕܠܟ ܥܡܘܫܐ. ܟܕ ܐܝܬܐ ܐܝܟ ܐܡܝܢܐ
ܕܢܘܕܘܢ ܘܢܫܒܚܘܢ ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ. ܐܒܐ ܘܒܪܐ
ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܀

‹ܪ..› ܪܚܡ ܠܟ ܡܪܝܐ ܥܠ ܡܫ̈ܝܚܐ ܪ̈ܘܚܢܐ. ܘܦܠܚܝܢ ܘܕܡܝܢ
05r 365 ܦܪܘܩܢܐ ܥܘܫܢ ܒܗ̇ ‹.› || ܘܥܠ ܡܫܝܚܐ ܕܕܡܝܢ ܡܢܗܪܐ
ܢܒܥ ܡܢܗ̇. ܐܝܟܢܐ ܕܢܘܕܐ ܘܢܫܒܚ ܠܟ ܐܠܗܢ
ܥܢܝܢܐ ܐܒܐ ܀ (4)

(1) ܫܠܝܐ: conjecture.
(2) Douze lettres manquent.
(3) Le verbe ܗܒ, construit avec ܠܘܬ selon la ponctuation, ne donne pas de sens acceptable. Nous pensons qu'il s'agit d'une erreur du copiste, qui a écrit ܗܒ au lieu de ܗܕܝ = deduc.
(4) Le texte de cette prière est corrompu. Les deux pronoms ܒܗ̇ et ܡܢܗ̇ n'ont pas d'antécédant, et ils doivent de référer à l'Eglise. Puis, la mention du « sang » ensemble avec le « corps » semble superflue, car sa place se trouve après, lorsqu'on mentionne la source. Il faudrait aussi deux rélatifs, un avant le mot « corps » (au lieu du *waw*) et l'autre avant le verbe *nba'* = fluxit. La doxologie trinitaire est aussi un contresens. Le ms. *Add. 17.129*, au lieu du mot « Pater », met seulement « nunc et semper, etc. ».

ܫ.. ܫܠܡܐ ܡܪܝܐ ܠܥܕܬܐ ܕܡܫܝܚܢ ܦܠܚ̈ܐ (1) : ܐܦ
ܥܡ ܒܢ̈ܝܐ ܕܢܦܩܘ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܥܡ ܐܕܫܐ
370 ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ . ܘܐܦܠܚ ܐܢܘܢ ܒܟ ܡܪܝܐ
ܥܡ ܢ̈ܫܡܬܐ ܕܠܗܝܟ . ܘܢܣܩܘܢ ܠܟ ܫܘܒܚܐ ܬܡܢ ܥܡ
ܡܫ̈ܒܚܝܢ ܐܒܐ ܀

ܬ.. ܬܘܕܬܐ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܠܟ ܡܪܝܐ ܐܠܗܢ ܡܫܒܚܝܢ
ܒܬܫܒܚܬܐ ܘܡܪܒܝܘܬ ܠܫ̈ܡܗܐ ܕܠܒܘܬܟ . ܟܕ ܒܗ
375 ܡܬܒܥܝܢ : ܕܟܠܗܘܢ ܐܢܫܐ ܠܟ ܕܢܣܓܕ ܡܫܒܚܝܢ .
ܐܒܐ ܀

Dein orationes inter marmyata pro quolibet tempore, compositae iuxta alphabetum.

Alaph. – Multiplica nobis, Domine, fructum pacis et securitatis [2], hoc est in Ecclesia tua et in populo haereditatis tuae, ut glorificetur nomen tuum sanctum ab omni grege et haereditate tua, Pater.

Beth. – Crea in nobis, Deus, cor rectum et spiritum humilem, ideo ut in toto nostro homine habitet etiam adoratio tua, Pater.

Gamal. – Potentia regni tui, Deus noster, humiliet et evertat omnem virtutem adversarii, et confitebimur et adorabimus et glorificabimus victoriam tuam pro nobis, Pater.

Dalath. – Tuum, Domine...

[*deest folium*]

Pater.

(1) Ms.: ܦܠܝܐܐ.

(2) Ou, peut-être: « [omne] genus pacis et securitatis ».

Mim. – A te, Domine sit adiutorium contra inimicos veritatis episcopis nostris orthodoxis, qui [sunt] in omni loco, ut [1] cum orthodoxia pascant populum tuum et confiteantur te recte, Pater.

Nun. – Observent, Domine, per misericordiam tuam, omnes populi doctrinas evangelicas mandatorum tuorum, ut glorificent et confiteantur te cum fide recta, Pater.

Semkath. – Intelligentia convenienti et sapientia spirituali imple, Domine, omnem structuram et plenitudinem Ecclesiae sanctae et sacerdotalis, ut cum scientia confiteantur et glorificent Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, nunc.

[*lacune*]

ut gratias agant tibi de auxiliis tuis pro illis, Pater.

Pe. – Retribue, Domine, retributiones bonas bene agentibus [et] egentibus quolibet auxilio, hic et illic, Deus noster, ut confiteantur et glorificent nomen tuum adorabile, Pater.

Sade. – Crux tua, Domine, et virtus magna et remedium quae in ea [sunt] sanent nos; sit nobis protectio ab omni [vi] adversarii, ut glorificemus et gratias agamus [...] nunc...

Qoph. – Voca, Domine, et congrega et adduc ad te omnes errantes et perditos, et deduc [2] [eos] ad scientiam perfectam quae invenitur in confessione tua; trahe [et] duc eos, ut confiteantur et glorificent te recte, Pater et Fili et Spiritus Sancte, nunc et in omni tempore et in saeculum saeculorum, amen.

Reš. – Pasce nos, Domine, in pratis spiritualibus [Ecclesiae tuae], in qua floruit Corpus tuum redemptor, et iuxta fontem sanguinis tui pretiosi qui in ea fluxit, ideo ut gratias agamus tibi et glorificemus te, Deus noster vere, Pater [3].

[1] Dans cette série de prières, le *waw* final est employé fréquemment.

[2] Voir la note au texte syriaque, lin. 360.

[3] La traduction de cette prière essaye de reconstruire le texte syriaque défectueux. Voir le texte syriaque, lin. 364-67. La doxologie trinitaire ne convient à la prière en aucune hypothèse.

Šin. – Perfice, Domine, benignitatem misericordiae tuae copiosae etiam cum defunctis qui exierunt ab hoc mundo cum signo fidei verae, et fac eos occurrere tibi, Domine, cum misericordia tua, ut ibi attollant tibi gloriam cum sanctis tuis, Pater.

Tau. – Sit servitium nostrum coram te, Domine Deus noster, gratum et concilians misericordiam benignitatis tuae, cum in eo imploramus ut omni tempore dignos nos facias adstandi coram te, Pater.

ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܕܩܕܡ ܡܪܡܝܬܐ ܕܩܘܕܫܐ .

‹ܚ..› ܚܝܠܐ ܕܚܝܠ ܠܐܬܠܬܝܬܐ ܡܪܝܡܐ ܒܐܠܗܘܬܗܘܢ : ܒܗ
ܡܬܬܒܥܝܢ ܠܗܘܢ ܚܣܝܘܬܐ : ܒܗ ܡܢܚܡ ܠܒܢܝܐܢܫܘܬ
105v ܠܟܘܠ ܡܩܠܣܢܐ || ܕܚܣܝܘܬܐ ܘܡܡܠܠܝܢ ܘܡܫܒܚܝܢ
380 ܘܡܩܕܫܝܢ ܘܡܓܢܪܝܢ ܘܡܫܬܠܡܝܢ ܠܡܘܗܒܬܐ ܡܫܬ̈ܠܡܢܐ
ܘܠܫ̈ܡܝܐ ܕܐܢܬ ܐܢܬ . ܒܝܠܘܬܗܘܢ ܡܢܝ . ܡܫܝܚܐ
ܢܗܘܐ ܥܠ ܥܠܡܐ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܀

ܛ.. ܛܠܐ ܕܚܝܬ ܠܐܬܘܢܐ ܕܚܝܠܐ ܕܥܠܡܝܢܘܬܐ : ܘܕܒܝ
385 ܒܘܠܬܐ ܡܢ ܛ̈ܠܠܐ ܕܚܝܒܐ ܕܒܝܬ ܚܝܘܬܐ : ܘܪܘܚ ܛܠܠܐ
ܥܠ ܐܦܝܗܘܢ : ܘܐܬܒܣܡܬ ܒܐܪܥܐ ܒܪܘܪܐ ܕܐܬܘܢܐ :
ܘܢܦܩ ܒܚܒܐ ܡܢ ܗܒܒܗ : ܘܐܬܚܝܝ ܥܪ̈ܘܗܝ ܒܥܠܘܬ
ܐ̈ܦܝܐ ܡܫܬܚܠܦܬܐ : ܘܒܗܬ ܡܠܟܐ ܘܥܒ̈ܕܘܗܝ ܠܟܝܢ
ܟܠܗܘܢ ܩ̈ܠܝܠܐ ܒܝܕܥ ܠܒܪܘܢܐ : ܘܕܢܚ ܬܘܒ ܢܒܘܗܐ
390 ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܒܥܝܢ . ܢܒܥܘܬܗܘܢ ܐܠܝܢ ܕܗܘܝܢ ܠܥܡܟ
ܘܕܢܚܐ ܗܢܐ ܀

.. ܝ ܝܗܒ ܡܠܬܐ ܐܠܗܐ . ܗܘ ܕܝܗܒ ܚܝܠܐ ܘܠܒܪܝܬܐ
106r ܘܪܚܡܬ ܐܢܫܘܬܐ || ܠܩܘܕܫܐ ܡܪܝܡܐ : ܒܗ ܡܢܚܡ ܡܕܡ

ܕܒܢܐ ܚܕܬܐ : ܘܡܫܡܠܝܢ ܬܫܡܫܬܐ ܡܢ ܦܘܠܚܢܗܘܢ :
395 ܠܗܘ ܕܐܫܘܝ ܐܢܘܢ ܕܢܗܘܘܢ ܫܡ̈ܫܐ ܠܫܡܫܗ،
ܕܡܫܝܚܐ : ܘܒܪ̈ܘܚܠܝܐ ܫܪ̈ܝܪܐ ܒܝܕ ܗܝܡܢܘܬܗܘܢ
ܫܪ̈ܝܪܬܐ . ܒܝܕ ܨܠܘܬܐ ܕܫܘܒܚܗܘܢ ܪܘܚܢܐ . ܢܫܬܘܐ
ܒܪ̈ܚܡܐ ܠܡܒܪܢܐ ܕܗܝܡܢܘܬܗܘܢ ܐܒܐ ܀

ܗ.. ܒܐܝܢܐ ܕܠܐܪ̈ܐ ܦܪܫ ܠܚ̈ܐܬܐ : ܒܝܕ ܗܝܡܢܘܬܐ
400 ܘܦܘܪܩܢܐ ܠܟܠܐ ܕܡܕܝܢܬܗܘܢ ܫܪ̈ܝܪܬܐ : ܘܡܠܒܫ
ܫܘܒܚܐ ܠܦܓܪ̈ܝܗܘܢ : ܡܢ ܕܢܚܝܢ ܒܠܒ̈ܝܗܘܢ
ܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ : ܘܡܬܒܣܡܝܢ ܒܗ ܡܫܝܚܐ
ܒܒܗܘܪܐ ܕܠܐ ܚܒܪ . ܬܚܝܬ ܒܢ̈ܦܝܗܘܢ ܢܣܬܪ
ܒܗܡܐ ܐܚܪܐ ܕܡܐܬܝܬܐ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܢ ܠܥܠܡܝܢ
405 ܐܡܝܢ ܀

ܠ.. ܠܟ ܬܫܒܘܚܬܐ ܡܚܝܠܐ ܕܡܫܪܐ ‖ ܕܠܗ ܩܕܝܫܐ . 106v
ܠܟ ܬܘܕܝܬܐ ܡܚܝܠܐ ܕܐܬܠܒܠܗ ܪܘܫܢܐ ܕܡܠܠ
ܫܘܕܝܐ ܕܡܠܟܘܬܟ ܐܫܬܘ ܡܘܬܐ ܕܡܠܠܬܟ ܕܢܒܠܥ
ܠܒܢܘܟ ܪܘܫܢܐ . ܕܒܥܕܪ̈ܢܐ ܕܐܠܗܘܬܟ ܢܚܘ
410 ܒܐܓܘܢܐ ܕܠܘܩܒܠ ܒܥܫܐ . ܘܢܫܒܘ ܟܠܝܠܐ ܕܙܟܘܬܐ .
ܗܫܐ ܀

ܢ.. ܢܗܘܘܢ ܡܪܝ، ܡ̈ܠܘܬܗܘܢ ܕܪ̈ܚܡܝܟ ܕܒܫܡܐ ܕܚܘܒܐ
ܣܠܩ ܟܠܗ . ܘܒܚܝܪܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗܘܢ ܦܪܘܫܐ ܡܕܡܝܢ
ܠܣܘܥܪܢܐ ܕܒܗ̈ܝܬܐ ܘܢܩܦ ܠܟ ܒܨܘ̈ܡܝܗܝ ܘܒܨܠܘ̈ܬܗ .
415 ܘܡܢܐ ܕܐܝܟ ܐܢܬ ܕܐܬܬܐ ܒܥܠܡܐ ܕܪ̈ܕܝܐ ܕܬܦܪܘܩ
ܠܟܠܢ ܒܒܪ̈ܘܗܝ : ܘܫܠܝܢ ܩܕܝܫܐ ܟܠܟܠܝܗܘܢ . ܒܪܚܡܘܗܝ
ܢܬܚܫܒ ܡܪ̈ܝܟ ܘܢܬܡܠܟܐ ܥܡ ܐܡ̈ܪܝܟ ܡܫܝܚܐ
ܐܠܗܢ ܘܢܫܡ ܠܟ ܫܘܒܚܐ ܒܪܚܡܘܗܝ ‖ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ . 107r

Dein orationes inter marmyata martyrum.

[*Heth*]. – O Virtus quae roborasti athletas sanctos in certaminibus eorum, cum pugnabant contra impietatem, cum stabant viriliter contra doctrinas impietatis, et loquentes contemnebant et parvi faciebant et spernebant, et sese tradebant mortibus variis et patimentis diversi generis; per orationes eorum, Domine, pax tua sit super mundum, amen.

[*Teth*]. – O Ros qui descendisti in camino terribili flammae et exstinxisti ardorem a iuvenibus amabilibus, Anania et sociis eius, et aspersisti rorem super vultus eorum et probati sunt iusti igne camini et se congregavit totus populus, et apparuit veritas eorum in multa confidentia eorum, et confusus est rex et ministri eius in conspectu omnium phalangum congregatarum ad spectaculum, et splenduit ibi lex divina sicut in Sinai: confundantur qui oderunt nomen tuum sanctum, nunc.

Iod. – Iesu Verbum Deus, qui dedisti virtutem et fortitudinem et alacritatem ad luctam (1) martyribus sanctis, cum stabant coram iudicibus iniquis, et dederunt gloriam ore suo illi qui eos capaces reddidit ut essent participes passionum Christi, et christiani veri per veram fidem eorum: per orationem caritatis eorum spiritualis digni efficiamur misericorditer spe fidei eorum, Pater.

Caph. – Iuste qui iustis retribues bona propter fidem (2), et bonam retributionem verae confessionis eorum, et indues gloria corpora eorum quando splendebunt coronae eorum in Spiritu Sancto, et gaudebunt cum Christo in luce quae non transit: sub alis eorum protegamur in die novissima adventus tui, Christe Domine noster, in saecula, amen.

Lamad. – Tibi laus, roborator martyrum tuorum sanctorum; tibi gratiarum actio, roborator athletarum spiritualium, qui

(1) *φιλονικία*.
(2) Notre traduction ne suit pas la ponctuation du ms.

propter promissionem regni tui dilexerunt mortem propter te, ut intrarent in thalamum tuum spiritualem, et auxilio divinitatis tuae vicerunt in lucta contra Malum, et acceperunt coronam victoriae, nunc...

Nun. – Fiant, Domine, mortes amicorum tuorum sacrificium expiationis pro nobis omnibus, et [fiat] fumus holocausti eorum incensum coram te ad expiationem animarum nostrarum, ut placeamus tibi in occultis nostris et in manifestis nostris; et quando venturus es in fine temporum ut retribuas unicuique secundum opera sua et accipient martyres coronas suas, cum eis misceamur in grege tuo et numeremur cum agnis tuis, Christe Deus noster, et attollamus tibi gloriam cum eis in saecula, amen.

ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܕܟܗܢܘܬ ܡܕ̈ܒܚܘܬܐ . ܕܟܗ̈ܢܐ . ܕܣܠܩ (1)
420 ܥܠ ܐܠܗܘܬܗ . ܕܡܫܝܚܐ ܘܗܘܝܢ ܦܠܓܘܬܐ .

ܐ . . ܐܠܗܐ ܕܡܪ̈ܬܝܐ ܘܕܣܗ̈ܕܐ : ܚܒܪ ܕܡܘܕܝܢܐ ܠܦܓܪܐ ܘܢܦܫܐ
ܕܪ̈ܗܛܐ ܘܡܫܬܐ ܥܡܠܢܐ . ܠܟܠܝ̈ܠܐ ܕܟܡ ܗܝܡܢܘܬܐ
ܕܒܟ ܚܝܘ . ܘܒܟܘܡܘܢ ܡܪܝ : ܐܦ ܠܗܢܐ ܐܘܚܢ
ܕܗܝܟܐ ܥܒܪ ܠܗܘܢ ܠܟܠܗܝܢ ܐܡܝܢ ܀

425 ܐܚܝܫ ܡܪܝ، ܢܦܫܗ ܕܡܠܟܘܬܟ ܒܚܘܒܐ ܡܠܐ ܚܕ̈ܘܬܐ .
ܘܢܗܪ ܠܟ ܫܘܒܚܐ ܚܕܘܬܐ ܒܟܘܪ̈ܣܘܗܝ ܕܫܡ̈ܝܢܐ
ܐܒܐ ܀

ܒ . . ܒܐܬܪܐ ܕܠܘ̈ܒܐ ܘܒܡܫ̈ܒܚܢܐ (2) ܕܡܫ̈ܝܚܐ ܘܒܘܘ̈ܢܝܬܐ
ܕܒܐܪ̈ܐ ܐܝܠܝܢ ܕܗܘ ܟܠܗ ܥܦܪܘ ܠܟ : ܐܫܘܐ ܡܪܝ،
430 ܒܢ̈ܝܫܐ ܕܡܢܟ : ܕܢܬܠܝܛ ܐܦ ܗܢܐ ܐܘܚܢ ܕܗܘ

(1) Ms.: ܣܠܩ.
(1) La particule ܒ est écrite sur la ligne, de la même main.

ܠܘܬܢ ܚܘܣ. ܐܠܗܐ ܕܒܣܡܘܢ ܡܪܝ، ܢܣܩ ܠܟ
ܫܘܒܚܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ∗

ܠ.. ܒܢܘܗܪܐ ܕܫܝܢܐ ܘܡܒܣܡܢܐ ܕܫܝܢܘܬܐ ‖ ܥܡ ܐܠܗܘܢ 107v
ܐܦ ܠܗܢܐ ܐܚܘܢ ܕܡܢܢ ܦܪܫ ܠܐܬܪܐ ܕܢܝ̈ܚܐ
435 ܐܪ̈ܝܚܢ. ܘܠܡܚܘܬܐ ܕܡܫ̈ܪܝܐ ܒܗ ܫܪܝܢ. ܐܠܗܐ ܕܟܠܐ (1)
ܕܗܢܘܢ ܕܡܟܒܟܒܝܢ ܗܠܟ ܢܝܚ. ܐܠܗܐ ܕܫܘܒܚܐ
ܢܣܩ ܠܟ ܒܒܣܡܘܢ ܡܪܝ، ܐܒܐ ∗

ܕ.. ܕܢܚܐ ܬܪܝܨܐ ܕܐܬܟܢܝ ܒܐܬܪ ܕܢܦܘܢ ܒܗ ܕܡܫܘܬܐ.
ܦܠܚ ܒܢ̈ܝܫܐ ܕܠܝܟ ܡܝ̈ܬܢܐ ܒܗܢܐ ܐܚܘܢ ܕܡܢ
440 ܠܘܬܢ ܢܚܘ ܠܘܬܟ. ܘܐܝܟ ܢ̈ܫܡܐ ܕܠܝܟ ܥܒܘܕ ܠܠܐ
ܢܛܪ̈ܘܬܐ ܕܠܗ ܡܛܠ ܕܐܢܬ ܐܝܬܝܟ ܒܠܚܘܕܝܟ ܕܠܐ
ܚܛܗܐ: ܘܠܟ ܦܐܐ ܫܘܒܚܐ ܘܐܝܩܪܐ ܘܣܓܕܬܐ
ܗܫܐ ∗

ܗ.. ܗܒ ܡܪܢܐ ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܠܝܟ ܐܦ ܠܢܦܫܐ ܗܕܐ
445 ܕܥܡܠܐ ܘܕܘܠܚܐ ܫܒܩܬ ܡܢ ܦܠܚܪܐ ܗܢܐ ܕܢܦܫܐ.
ܐܠܗܐ ܕܒܠܝܟ ܬܫܡܫܬܟ ܘܟܠ ܬܘܠܒܢܐ ܕܢ̈ܫܡܐ
ܕܠܝܟ: ܬܦܠܚ ܕܠܐ ܡܢܠܐ: ܐܦ ‖ ܒܚܝ̈ܠܘܬܐ 108r
ܕܠܡܠܟܐ. ܘܡܛܠ ܗܕܐ ܬܘܕܝܐ ܠܡܪܘܡܝܟ ܗܫܐ ∗

ܘ.. ܘܚܕܐ ܕܢ̈ܫܡܐ ܗܘܝ ܐܢܬ ܠܟ ܡܪܢܐ ܠܘܡܠ ܢܘܗܪܐ
450 ܕܡܢ ܗܪܟܐ ܕܢܦܫܐ ܗܕܐ ܕܢܘܬܐ. ܐܠܗܐ ܕܒܗ ܦܠܚܐ
ܗܘܐ ܠܗ ܒܟܢ̈ܫܐ ܘܦܠܓܢܐ ܕܥܐܪ̈ܐ: ܬܐܚܘܕ ܒܝ
ܠܒܫܐ ܘܬܫܬܘܒ ܡܢ ܗܠܝܢ ܠܡܠܟܐ ܕܫܪܝܢ ܠܐܒܪܐ
ܕܠܗ. ܐܦ ܗܫܐ ∗

(1) Ms.: ܩܠܐ.

ܙ.. ܙܕܩ ܡܪܢܐ ܠܫܠܝܚܐ ܗܢܐ ܦܠ. ܕܣܡ ܠܘܬܟ ܡܢ
455 ܒܝܬܗ. ܐܝܟ ܡܪܢܐ ܐܝܟ ܕܠܫܡܝܐ ܗܘ ܕܡܢ ܡܚܝܢܐ
ܕܠܟ ܝܠܝܕ ܗܘܐ. ܐܠܗܐ ܕܢܚܬ ܚܝܠܐ ܘܪ̈ܚܡܐ
ܡܕܒܪܝܢ ܒܢܘܡܐ ܗܘ ܕܟܠܝܢ ܕܣܠܩܐ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ◆

ܚ.. ܚܝܠܐ ܡܪܝ، ܘܪ̈ܚܡܐ ܕܡܫܝܚܘܬܟ. ܢܚܬ ܒܢ ܠܘܬܗ
ܗܢܐ ܦܠ ܡܚܝܢܐ ܘܫܠܝܚܐ ܕܣܡ ܗܢܐ ܡܢ ܒܘܢܝܐ
108v 460 ܕܐܠ ܠܘܬܟ. ܐܠܗܐ ܕܒܕ ܡܢ ܒܪܬܐ ܕܗܪܝܐ || ܥܒܕ:
ܬܫܠܡܘ ܘܢܩܘܡ ܒܟ ܗܘ، ܒܪܬܐ ܕܒܘܪ̈ܝܐ ܕܠܟܠ ܐܝܟܐ ◆

ܛ.. ܫܠܡܐ ܒܥܕܪܐ ܘܐܠܗܐ ܕܪ̈ܚܡܐ ܘܕܒܘܝܐܐ. ܗܒ
ܠܥܠܡܐ ܫܠܡܐ ܠܥܕ̈ܬܐ ܕܥܒܪ ܡܢ ܒܬܪ ܒܘܝܢܐ ܕܒܒܢܝܟ
ܗܢܐ ܦܠ. ܐܦ ܠܗ ܐܫܘܐ ܠܫܠܡܐ ܕܡܕ̈ܝܢܬܐ ܐܝܟܐ ◆

465 ܝ.. ܐܝܟ ܡܪܝ، ܘܡܬܬܚܝܒ ܕܢܦܘܩ ܗܘܟܠ ܫܒܘܬܐ ܣܠܩ
ܚܝ̈ܐ ܘܡܘܬܐ ܕܐܠ. ܗܠܝܢ ܕܠܒܘܕܪܐ ܕܐܠ ܗܘܘ ܠܝ.
ܐܦ ܗܫܐ ◆

ܟ.. ܒܐܝܢܐ ܕܒܐܝܢܐܝܬ ܒܠܒܝ ܕܢܦܘܩ ܠܟܠܢ ܐܡܝܢ ܚܛ̈ܗܐ
ܕܐܠܗ. ܠܐ ܐܝܟ ܚܛ̈ܗܐ ܕܚܙܪܐ ܒܫܝܐ ܕܐܠ ܬܦܘܩ
470 ܠܝ. ܡܛܠ ܕܡܪܚܡܢܐ ܐܢܬܝܢ. ܘܠܐ ܢܛܪ ܐܢܬ ܠܝ
ܒܢܝܫܬܐ ܕܐܠ ܠܟܠܢ. ܘܡܛܠ ܗܠܝܢ ܢܘܕܐ ܘܢܫܒܚ ܠܟ
ܒܟܠܙܒܢ ܐܡܝܢ ◆

ܠ.. ܠܐ ܡܪܝ، || ܬܥܒܠ ܠܕܝܢܐ ܘܒܡܫܪܢܐ ܕܚܛ̈ܗܐ ܕܐܠ. 109r
ܘܕܗܢܐ ܒܕܝܢܐ ܕܐܠܝ ܦܠ. ܡܛܠ ܕܡܪܚܡܢܐ ܐܢܬܝܢ
475 ܘܠܐ ܚܛܗ ܐܢܬ ܒܢܝܫܬܐ ܕܦܘܠܚܢܐ ܕܐܠ. ܘܒܠ ܐܦܪ
ܫܘܒܚܐ ܕܫܠܝܚܐ ܕܐܠ ܘܕܐܠܗ. ܢܕܡܪܢ ܒܩܠܐ
ܕܗܘܟܠ ܫܒܘܬܐ ܐܡܝܢ ܘܒܪܐ ◆

ܡ.. ܡܚܝܢܘܗܝ، ܡܪܝ، ܠܗܢܐ ܐܚܘܢ ܕܡܢܢ ܦܢܐ ܠܘܬܟ
ܒܓܘܕܐ ܡܪܘܡܬܐ ܕܡܫܒ̈ܚܢܐ ܕܝܠܟ. ܐܒܘܢܐ
480 ܕܒܣܗܘܢ ܢܒܣܡܝܢ ܒܒܢܝ̈ܢܗܘܢ ܒܣܘܪܐ ܘܡܒܣܡܢܐ
ܕܠܗܘܢ ܐܒܐ ܀

ܢ.. ܢܗܘܐ ܚܝܠܐ ܕܝܠܟ ܡܠܟܒܢܐ ܠܢܦܫܐ ܗܕܐ ܕܗܢܐ
ܐܚܘܢ ܕܡܢܢ ܫܢܐ. ܐܒܘܢܐ ܕܢܘܗܪܐ ܘܢܫܬܘܕ ܥܡ
ܕܟ̈ܢܐ ܕܢܣܒ ܠܡܠܟܘܬܐ ܗܝ ܒܥܠܡܐ ܕܒܬܩܢܬ ܠܟ
485 ܐܒܐ ܀

ܦ.. ܦܬܚܐ ܕܫ̈ܝܢܐ ܘܚܕܘܬܐ ܕܫܝܢܐ ܢܗܘܢ ܬ̈ܫܒܚܬܐ ܕܝܠܟ
109v ܡܪܝܐ ܠܥܡܪܬܐ ܚܕܬܐ ܘܠܫܘܠܡܐ. ‖ ܕܗܢܐ ܐܚܘܢ
ܕܡܢܢ ܦܢܐ ܘܫܡܥ ܠܘܬܟ ܐܠܗܐ. ܐܒܘܢܐ ܕܒܪܐ
ܡܫܒܚܬܐ ܕܫ̈ܘܒܚܐ ܫ̈ܘܒܚܐ ܡܫܒ̈ܚܢܐ ܢܥܡܘ ܡܪܝ، ܡܕܡܟܝܢ
490 ܒܗܘܢ ܗܘ ܓܒܐ ܘܕܝܠܟ ܕܡܬܬܚܝܢ ܐܒܐ.

Dein orationes inter marmyata defunctorum, quae progrediuntur iuxta alphabetum, [opus] sancti Iohannis patriarchae.

Alaph. – Deus mortuorum et vivorum, recordare propitius et [da] requiem misericordiae et convivium coeleste defunctis qui cum fide abierunt, et cum eis, Domine, etiam fratri nostro qui nunc ad te migravit, in saecula, amen.

Da requiem, Domine, animae adoratoris tui in thalamo laetitia pleno, ut psallat tibi canticum novum in choris coelestibus, Pater.

Beth. – In regione [omnis] boni et in tabernaculis sanctorum, et in congregatione iustorum qui a saeculo tibi placuerunt, praesta, Domine, in misericordia tua, ut admisceatur etiam hic frater noster qui a nobis migravit, ut cum eis, Domine, attollat tibi gloriam et gratiarum actionem, Pater et Fili,

Gamal. – Thalamum vitae et habitaculum laetitiae concede, Deus noster, etiam huic fratri nostro qui a nobis discessit in regionem quam praepararunt manus tuae et in locum in quo sancti habitant, ubi vox eorum qui festum agunt clarissima est ideo ut gloriam attollat tibi cum eis, Domine, Pater.

Dalath. – Iudex recte qui mundum iudicaturus es cum iustitia, occurre cum misericordia tua benevola huic fratri nostro qui a nobis ad te migravit, et secundum misericordiam tuam parce iniquitatibus eius, quia tu solus es sine peccato, et te decent gloria et honor et imperium, nunc...

He. – Concede, Domine, reconciliationem tuam etiam animae huic quae cum timore et tremore discessit a corpore hoc passionum, ut super te nitatur et cum fiducia in misericordia tua occurrat sine formidine etiam exercitibus adversarii, et propter hoc gratias agat redemptioni tuae, nunc...

Vau. – Refugium misericordiae posuisti teipsum, Domine, in conspectu animae huius miserae discedentis hinc (1), ideo ut illa, occurrens coetibus et phalangibus daemonum, sumat te refugium et protegatur ab illis adversariis qui spectant ad interitum eius, etiam nunc...

Zain. – Iustifica, Domine, peccatorem hunc N., qui migrat ad te e medio nostri, ita, Domine, sicut latronem qui ad dexteram tuam crucifixus erat, ut inveniat clementiam et misericordiam in conspectu tuo in die manifestationis tuae tremendae in saecula, amen.

Heth. – Clementiam, Domine, et misericordiam suavitatis tuae inveniat in te pro seipso iste N. pauper et peccator qui migravit nunc a communitate nostra ad te, ut discedens ab Ecclesia quae est hic, adscribatur et stet cum Ecclesia primogenitorum superna, Pater.

Teth. – Vere bonus et Deus misericordiae et consolationis, conforta (2) animas quae manent [in hoc mundo] post transitum

(1) Litt.: Coram discessu abhinc animae huius miserae.
(2) Litt.: Da animum bonum.

istius servi tui N., et illum dignum iudica beatitudinis sanctorum, Pater.

Iod. – Dignum, Domine, et debitum [est] ut reddamus actionem gratiarum propter vitam et mortem nostran, quae ad adiutorium factae sunt nobis, etiam nunc...

Caph. – Iuste, qui iuste remuneraturus es unicuique secundum opera eius, non secundum opera proclivitatis nostrae malae retribuas nobis, quoniam misericors es nec servas contra nos mala nostra in saeculum, ut propter hoc gratias agamus tibi et glorificemus te omni tempore, Pater.

Lamad. – Ne, Domine, intres in iudicium et scrutationem operum nostrorum et huius servi tui N., quoniam miserator es tu et immemor [operum] malorum servitii nostri, ut propter remissionem peccatorum nostrorum et eius exaltemus te vocibus gratiarum actionis, Pater et Fili.

Mim. – Numera, Domine, hunc fratrem nostrum qui a nobis ad te discessit in choris sanctorum glorificantium te, ut cum eis glorificet te in coetibus eorum, in circulo et numero eorum, Pater.

Nun. – Fiat clementia tua confortatrix animae huius, istius fratris qui a nobis migravit, ut laudet et adoret cum muneribus actionis gratiarum ibi in saeculis venturis, te Pater.

Semkath. – Pharmacum vitae et medicamentum clementiae sint misericordiae tuae, Domine, vulneribus occultis et peccatis huius fratris nostri qui a nobis discessit et migravit ad te, Deus noster, ideo ut, cum [erit] resurrectio misericordiae, multam misericordiam inveniat, Domine, coram te in die illa magna et tremenda adventus tui, Pater [1].

[1] La doxologie trinitaire, amorcée par le mot « Pater », ne convient pas à la prière, qui est christologique.

ܬܘܒ ܨܠܘ̈ܬܐ ܡܪ̈ܟܒܬܐ ܕܒܥܬ ܕܟܠ ܠܘܬ ܐܠܗܐ
ܡܪܝܡ .

ܐ.. ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܐܬܐ ܠܘܬܢ ܘܗܘܝ ܠܘܬ ܐܒܘܗܝ
ܘܫܪܐ ܒܡܠܬܐ ܘܠܐ ܥܕ ܡܢ ܚܘܒܐ ܕܠܘܬܗ :
ܘܢܣܒ ܦܓܪܐ ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܒܝܬ ܕܘܝܕ ܘܐܒܪܗܡ : 495
ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܟܕ ܗܘ ܐܠܗܐ : ܘܦܓܪܢܘܬܗ ܠܐܠܗܘܬܐ
ܟܕ ܡܠܟܐ ܗܘܝܘ ܡܟܝܟܐ ܘܐܪܟܢܐ . ܐܫܘܐ ܠܝ ܡܪܝܐ
ܠܓܠܘܬܗ ܕܡܠܟܘܬܟ ܘܕܫܠܡܘܢ ܡܫܝܚܝܢ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ♦

ܡܫܝܚܐ ܒܪܘܝܐ ܕܟܠ : ܚܣܝܢܗ ܕܐܒܐ ܘܠܕܐ
ܡܬܘܡܝܐ : ܕܒܝܕ ܩܒܪܬܗ ‖ ܕܠܒܪܢܫ ܥܪܐ 110r 500
ܒܡܠܬܐ ܒܪܬ ܕܘܝܕ ܘܐܬܓܫܡ ܒܗ̇ (1) : ܘܡܢܗ̇ ܢܣܒ
ܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ : ܘܒܓܠܝܢܐ ܕܒܣܪܢܘܬܗ ܢܣܒ
ܠܥܠܡܐ : ܕܢܚܝܐ ܫܘܦܪܐ ܕܓܢܣܐ ܕܒܝܬ ܐܕܡ .
ܠܝ ܡܪܝ ܟܠ ܡܘ̈ܗܒܢ ܘܕܚܠܐ ܒܬܘܬܒܢ ܒܪܘܦܗ
ܚܝܐ ܕܠܥܠܡܝܢ ܗܫܐ ♦ 505

(2)ܠܒܪܐ ܕܐܬܐ ܠܦܘܠܚܐ ܡܛܠܬܢ : ܒܣܝܐ ܘܠܒܫܐ
ܕܡܠܟܐ ܗܘܝܘ ܡܟܝܟܐ : ܘܒܪܬܗ ܒܝܬܗ̇ ܕܒܬܘܠܬܐ .
ܗܘ ܕܠܒܝܫܐ ܠܗ ܡܪܟܒܬܐ ܘܡܕܝܚܐ ܠܗ ܟܠܡܬܐ :
ܗܘ ܕܟܠ ܘܫܪܐ ܒܚܘܒܗ̇ ܕܐܒܐ ܒܡܠܬܐ : ܘܠܐ
ܥܕ ܡܢ ܚܘܒܗ ܡܫܝܚܐ ܕܐܒܘܗܝ . ܦܪܘܩ ܘܚܙܝ ܠܝ ܡܢ 510
ܫܐܦܐ ܥܕ̈ܢܢܐ ܕܗܪܝܡ ܚܡܡ ܗܫܐ ♦

(1) Ms.: ܒܗ.

(2) Au début de cette prière le scribe a effacé un mot, probablement une répétition ou une erreur.

◆ ܕܚܝܠܐ ܕܡܫܬܒܚ ܒܪܘܒܐ ܕܡܠܐܟ̈ܐ ܬ̈ܠܠܬܐ :
ܘܒܠ ܘܥܝܪ̈ܐ ܒܐܘܘܢܐ ܒܬܘܠܬܐ ܕܒܪܬ ܕܘܝܕ : || ܒܪ̈ܚܡܐ 110v
ܕܠܐ ܙܘܥܐ ܒܘܘܠܐ : ܘܐܬܓܫܡ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ
515 ܘܩܢܐ ܗܕ̈ܡܐ : ܘܢܣܒ ܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ ܘܢܦܩ
ܠܥܠܡܐ : ܘܐܬܓܠܝ ܡܘܠܕܐ ܬܪܝܢܐ ܘܦܪܩ ܠܒܪ̈ܝܬܐ .
ܚܢܢ ܡܪܝ ܠܨܠܘܬܐ ܕܐܡܟ ܒܪ̈ܝܟܐ ܡܪܝܐ ܗܢܐ ◆

ܗܕܐ ܕܗܘܐ ܫܘܫܢܐ ܒܪ̈ܚܡܗ ܠܟܠܗ ܠܒܫܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ :
ܪܝܫܐ ܠܟܠܐ ܕܗܘܐ ܢܦܫܗ ܫܠܦ ܚܪܒ ܘܢܓܕ ܐܦܘܗ̇ ܡܢ
520 ܡܪ̈ܬܐ ܘܫ̈ܠܝܐ ܕܒܢܫܐ ܕܫܠܝܚܬܐ : ܗ̇ܘ ܕܡܫܠ
ܒܪ̈ܟܐ ܐܟܚܕܐ ܐܬܒܪܝܢ ܒܣܘܪܒܐ ܘܒܠܘܪ̈ܐ ܘܒܟܝܢܘܗܝ
ܘܐܫܬܒܚ ܘܫܠܡ ܟܠ ܟܬ̈ܒܘܗܝ ܘܐܬܝܬܗ ܠܦܪܝܐ ܕܒܝܬ
ܐܒܘܗܝ : ܐܡܪܝܐ ܕܡܢܝܐ ܕܡܐܐ ܠܐ ܬܬܟܪ . ܣܢܕ
ܘܣܠܩ ܠܟ ܒܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝ̈ܢܝܟ ܒܝܠܘܬܗ ܕܝܠܝܬܟ
525 ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܕܝܠܗ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ◆

Dein orationes inter marmyata pro Matre Dei Maria.

Alaph. – Deus Verbum qui venisti apud nos manens apud Patrem tuum et habitasti in Virgine quin discederes a sinu Genitoris tui; qui sumens (1) corpus e semine David et Abraham (2) et factus homo, permanens Deus, puella portavit te, cuius pleni sunt coeli et terra: dignos nos fac, Domine, orationis Matris tuae et omnium sanctorum tuorum in saecula, amen.

Christe Creator omnium, Unigenitus Patris et Filius aeternus, qui per annuntiationem Gabrielis habitasti in Virgine filia David et in ea incarnatus es, et ab ea sumpsisti similitudinem servi, et in manifestatione incarnationis tuae

(1) Litt.: et sumpsisti.
(2) Litt.: a semine domus David et Abraham.

exivisti in mundum ut deleres peccata generis Adam: absterge, Domine, omnes maculas nostras et purifica sordes nostras hyssopo vivifico clementiae tuae, nunc.

[*Gamal*]. – Fortis qui palam venisti pro nobis; Abscondite et Transcendens a quo pleni sunt caeli — et dilatatus est venter Virginis qui portavit te ut currus et gessit te puella —, qui intrasti et habitasti in sinu Virginis quin discesseris a sinu Patris tui: salva et libera nos ab impetu diabolico qui vexat nos, nunc.

[*Dalath*]. – Tremende qui glorificaris motu rotarum rationalium et intrasti et habitasti in habitaculo virginali filiae David, in ventre qui nescivit coniugium, et incarnatus es e Virgine et acquisivisti membra, et sumpsisti similitudinem servi et exivisti in mundum; et natus nativitate secunda salvasti creaturas: congrega, Domine, captivos (1) emptos sanguine tuo pretioso.

[*He*]. – Dux qui sacrificio tuo factus es expiatio toti generi hominum; Pastor bone qui posuisti animam tuam pro grege tuo et traxisti eum et exire fecisti a speluncis et foveis peccati (2); qui propter ovem perditam circumivisti per desertum et montes et quaesivisti eam et invenisti eam et posuisti eam super humeros tuos et tulisti eam in ovile domus Patris tui, ut numerus centum non minueretur: uni et coniunge nos cum numero sanctorum tuorum, propter orationem Genitricis tuae, Christe Deus noster, in saecula, amen.

* * *

Cette collection de prières pose quelques questions, se rapportant à leur texte et à leur utilisation dans l'office. Nous voulons les signaler, sans prétendre toutefois leur donner une solution.

(1) Litt.: captivitatem.
(2) Litt.: et foveis generis peccati.

Questions en rapport avec le texte des prières.

On notera d'abord la composition habile et balancée de la plupart des séries; font exception la série des martyrs et celle de la Mère de Dieu, dont le style est lourd et plein de répétitions. Mais l'origine de ces prières reste un problème insoluble.

Une autre question est suscitée par l'attribution au patriarche Mar Jean I (VIIe siècle) de deux séries, une « pour une heure quelconque », l'autre pour les défunts. Que vaut cette attribution? En principe, rien ne s'y oppose. Mais en examinant la série « pour une heure quelconque » [1], on peut se demander si toutes les prières de la série doivent être attribuées à Mar Jean, ou seulement une partie. On observe, en effet, que la plupart des prières de la série se terminent par une phrase reliée au texte précédent par la particule *gêr* (ou bien *dên* dans la prière *Pê*); or, cette particularité manque dans les prières *dalat, waw, yod, semkat, 'e, šin.* On peut donc soupçonner que ces six prières ont une origine différente, appartenant vraisemblablement à une couche plus ancienne, qui a été complétée par Mar Jean pour obtenir l'acrostiche alphabétique.

L'usage liturgique des « prières entre les marmyata ».

Comme nous l'avons dit dans la première partie de cet article [2], dans les psautiers du IXe siècle la *marmita* apparaît constituée par deux groupes de trois psaumes chacun. Mais le fait que ces collections de prières entre les marmyata existaient depuis le VIIe siècle au plus tard (Add. 17.129) [3], oblige à les rapporter, du moins quant à leur origine, à l'époque où le terme *marmita* désignait encore un psaume ou une section de psaume.

Ces prières se présentent souvent en des séries alphabétiques. Les séries de vingt-deux prières suivant les lettres de l'alphabet sont évidemment des répertoires où l'on pouvait puiser selon le besoin; ces séries ne servent donc pas à déterminer la structure des offices.

(1) Ci-dessus, pp. 305-312.
(2) Ci-dessus, pp. 58-59.
(3) Cf. ci-dessus, p. 55.

Même les autres séries de onze prières (Noël, Epiphanie), de six (Rameaux, Pâques, martyrs) ou de cinq (Mère de Dieu), n'indiquent pas les offices auxquels ces prières étaient destinées, et ne permettent pas une reconstruction de ceux-ci.

Restent la série de quinze prières pour les défunts, qui doit être elle aussi un répertoire, et les huit prières pour le ṣapra. Ces dernières, dont le caractère archaïque est remarquable, devaient être destinées chacune à un psaume, mais nous ignorons quelle était la structure du ṣapra à cette époque, et les prières, qui se réfèrent toutes à la lumière, ne nous livrent pas d'indices pour dresser le schéma de cet office.

Autres collections.

Dans les mss. contemporains ou postérieurs, les collections de prières entre les *marmyata* prolifèrent, bien que dans les séries des fêtes le nombre de prières diminue parfois; ce phénomène pourrait être en rapport avec le plus grand nombre de psaumes contenus dans une *marmita*. Voici trois exemples:

Le code *Mus. Brit. Add. 14.494* (IX-Xe siècle), présente les séries suivantes:

95^{v} Mère de Dieu (7 prières)
96^{v} Martyrs (5)
97^{r} Défunts (8)
97^{v} Prières sur le cadavre (12)
98^{v} Prière sur l'huile qu'on verse sur le cadavre.

[*desunt folia*]

99^{r} Noël (7)
99^{v} Epiphanie (7)
100^{r} Carême (7)
100^{v} Rameaux (7)
101^{r} Résurrection (8)
102^{r} Prières pour une heure quelconque (22)
104^{v} Une autre série pour une heure quelconque (22)
107^{r} Une autre série pour une heure quelconque, de Mar Cyriaque (22)
108^{v} Une autre série pour une heure quelconque (ms. mutilé au milieu de la prière *dalat*)

Dans le cod. *Mus. Brit. Add. 14.495* (X-XIe siècle), les prières s'intercalent parfois aux sedre; la série propre à chaque fête précède alors le sedra correspondant:

97^v^ Noël (11)-100^r^ Noël (11 prières)
103^r^-105^v^ Épiphanie (11)
125^r^-129^r^ Pour une heure quelconque (33 prières, avec beaucoup de lettres répétées dans l'acrostiche)
131^r^-135^r^ Pour une heure quelconque (22)
138^v^-139^r^ Pour le ṣapra (5)
139^r^-140^v^ Pour le ramša (6)
140^v^-141^v^ Une autre série (4)
147^r^-149^v^ Pour le ramša (8) [1]
149^v^-153^v^ Pour le lelya (26)
167^r^-171^v^ Pour le Carême (plusieurs collections mises ensemble, prières écrites sur les marges ou sur un feuillet blanc).

Le cod. *Mus. Brit. Add. 14.517* (X-XIe siècle) est un immense répertoire de prières disposées en de longues séries. En voici un échantillon:

1^r^-3^v^ Noël, deux séries (22+14)
3^v^-5^v^ Épiphanie (27)
6^v^-9^v^ Carême, trois séries (23+22+12)
....
11^v^-13^r^ Rameaux, deux séries (22+11)
13^v^-14^v^ Semaine de la Passion (22)
etc.

J. MATEOS S.J.

[1] Le texte de ces prières se réfère plutôt au lelya.

La chronique brève de 1352

Texte, traduction et commentaire (*)

Troisième partie: de 1342 à 1348

37 6850/1342 (ind. 10) III-VII

Μαρτίῳ ⟨. .⟩ ἰνδικτιῶνος τῆς αὐτῆς, ἐποίησεν ὁ μέγας δοῦκας ὁ
150 *᾿Απόκαυχος στόλον μέγα καὶ ἀπῆγεν εἰς τὴν Θεσσαλονίκην εἰς τὸν* 150
πρωτοστράτορα τὸν Συναδηνόν, ποιήσαντες σκευωρίαν κατὰ τοῦ Καντακουζηνοῦ ὅπως πιάσωσιν αὐτόν. ὁ δὲ ἐξελθὼν τοῦ Διδυμοτείχου τῷ αὐτῷ μηνὶ μετὰ φοσάτου ἀπῆγεν εἰς τὴν Θεσσαλονίκην πρὸς τὸν πρωτοστράτορα. εἰς δὲ τὸ Γυναικόκαστρον γνοὺς τὴν κατ᾿ αὐτοῦ ἐπιβουλήν,
155 *ἀπέδρα πρὸς τὸν κράλην.*

38 6850/1342 (ind. 10) – 6851/1342 (ind. 11) VI-IX c.

῾Ο δὲ πρωτοστράτωρ ἐπίασέ τινας ἐκ τῶν ἀρχόντων καὶ ἀπῆγεν 155
εἰς τὴν Θεσσαλονίκην πρὸς τὸν μέγαν δοῦκαν. κατέβη δὲ καὶ ὁ μέγας δομέστικος ὁ Χρέλης ἐκεῖσε. καὶ ἐξελθόντες ἀπῆραν τὰ κάστρη τῆς Μακεδονίας ὅλα, παρὲξ τοῦ Διδυμοτείχου, ὅτι αὐτὸ ἐφύλασσεν ἡ σύνευνος
160 f. 176v *τοῦ Καντακουζηνοῦ μετὰ τοῦ ᾿Ασάνη τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῆς. / εἶτα ἀπέστρεψεν ὁ μέγας δοὺξ μετὰ νίκης μεγάλης εἰς τὴν Πόλιν.*

37 151 *σκαιωρίαν* cod. 152 *δυδιμοτείχου* cod. hic et infra lin. 161, 173, 180, 183 188 198 153 *φωσάτου* cod. hic et infra lin. 175, 179
38 157 *πρωτοστράτορ* cod. 158 *κάστροι* cod.

(*) Cf. Or.Chr.Per. 29 (1963) 331-356; 30 (1964) 39-64. — Le R. P. R.-J. Loenertz, qui a commenté les §§ 1-36 de cette chronique s'est trouvé dans l'impossibilité de continuer, et nous a prié de terminer le commentaire, mettant à notre disposition quelques matériaux déjà réunis et son expérience. Il a bien voulu revoir aussi notre texte au point de vue de la langue. Nous avons cherché de notre côté à conserver au travail le caractère qu'il lui avait donné.

39 6852/1343 (ind. 12) X.11, 18 et 20; XI.20

'Οκτωβρίῳ ιη', ἰνδικτιῶνος ια', τοῦ ͵ςωνα' ἔτους, ζάλης οὔσης 160
πολλῆς καὶ ἀφορισμῶν πολλῶν τεθέντων παρὰ τοῦ πατριάρχου κυροῦ
'Ιωάννου, ἐγένετο σεισμὸς μέγας τὸ πρωΐ. καὶ ἀργὰ ἕτερος οἷος οὐκ
165 *ἐγένετο πώποτε. ἔσειε δὲ καιρὸν πολὺν καὶ ἔπεσον καὶ τείχη τῆς*
Πόλεως καὶ οἰκίαι πολλαί.

40 6851/1343 (ind. 11) IV

Τῷ 'Απριλίῳ δὲ ἔφυγεν ὁ Καντακουζηνὸς ἀπὸ τὸν κράλην, καὶ 165
εἰσῆλθεν εἰς τὴν Βέρροιαν.

41 6851/1343 (ind. 11) VIII – 6852/1344 (ind. 12) II

Εἶτα περάσας ὁ 'Αμούρις ἀπῆγεν ἐκεῖσε καὶ ἀπῆρεν τον καὶ ἔφερέν
170 *τον εἰς τὸ Διδυμότειχον. ἔφθειραν δὲ τὴν Μακεδονίαν ὅλην, οἷα φθορὰ*
οὐκ ἐγένετο πώποτε.

42 6851/1344 (ind. 12) V-VII

Μαΐω ⟨. .⟩ ἰνδικτιῶνος ιβ', τοῦ ͵ςωνβ' ἔτους, ᾠκονόμησεν ὁ μέγας 170
δοὺξ φοσάτον μέγα. ἀπῆρε δὲ καὶ τὸν βασιλέα, κῦρον 'Ιωάννην τὸν Πα-
λαιολόγον, καὶ τὸν πατριάρχην, κῦρον 'Ιωάννην, καὶ ἐξῆλθε τῆς Πόλεως.
175 *καὶ τὸν μὲν βασιλέα καὶ τὸν πατριάρχην ἀφῆκεν εἰς τὴν 'Ηράκλειαν.*
αὐτὸς δὲ συνάξας τὰ φοσάτα ἀπῆγεν εἰς τὸ Διδυμότειχον κατὰ τοῦ
Καντακουζηνοῦ καὶ ἀπέκλεισεν αὐτόν. ἔπαυσε δὲ καὶ δεμάτια τοῦ θέρους 175
ὅλα, καὶ ἐστενοχώρησεν αὐτὸν πολλά. τὸν 'Ιούλιον δὲ μῆνα ἐπνίγη ὁ
γαμβρὸς τοῦ μεγάλου δουκὸς ὁ πρωτοστράτωρ εἰς τὸν ποταμὸν τοῦ
180 *Διδυμοτείχου κολυμβῶν.*

43 6852/1344 (ind. 12) VIII

Τὸν δὲ Αὔγουστον ἐμήνυσεν ἡ δέσποινα τὸν πατριάρχην κῦρον 286
'Ιωάννην εἰς τὴν 'Ηράκλειαν, καὶ ἀπῆρε τὸν βασιλέα καὶ ἦλθεν εἰς τὴν

40 168 *βέρρειαν* cod.
42 178 *ἐπνήγει* cod. 179 *γρ* (*γαμβρός*) cod. hic et infra lin. 210 *γρηγόριον* g hic et infra lin. 210 179 *πρωτοστράτορ* cod.

Πόλιν παρὰ γνώμης τοῦ Ἀποκαύχου. ὁ γνοὺς ἐκεῖνος λυπηθεὶς ἐσχό- 180
λασεν ἀπὸ τοῦ Διδυμοτείχου, καὶ ἦλθεν εἰς τὸν πύργον αὐτοῦ. εἶτα
185 *ἦλθε καὶ εἰς τὴν Πόλιν.*

44 6853/1345 (ind. 13) VI.11-12

Τὸ ἐρχόμενον δὲ ἔτος, Ἰουνίῳ ιδ', ἰνδικτιῶνος ιγ', ἔκοψαν τὸ κεφά-
λιν τοῦ Ἀποκαύχου, τοῦ μεγάλου δουκός, οἱ φυλακισμένοι εἰς τὸ μέγα
παλάτιν. καὶ τῇ ἐπαύριον παρελαβώθησαν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῆς Πόλεως,
παροτρύναντος τούτους τοῦ Τζεφρέ, καὶ διέβασαν τούτους εἰς τὸ σπαθίν, 185
190 *πλὴν ὀλίγων.*

45 6853/1345 (ind. 13) V – 6854/1346 (ind. 14) V. 19

Μαΐῳ ιγ', ἰνδικτιῶνος ιδ', ὥρᾳ β' τῆς νυκτός, ἐχάλασεν ἡ Ἁγία
Σοφία. ἐξελθὼν δὲ καὶ ὁ Καντακουζηνὸς τοῦ Διδυμοτείχου παρέλαβε
f. 177 *τὰ κάστρη τῆς Μακεδονίας ὅλα. εἶτα ἦλθεν | ἕως τῆς Πόλεως μετὰ*
Τούρκων καὶ μίαν καὶ δευτέραν. ἐποίησε δὲ φθορὰν πολλὴν εἰς τοὺς 190
195 *Χριστιανούς. ἔπειτα παρέλαβε τὴν Σηλυβρίαν, καὶ ἦν ἐκεῖσε.*

46 6855/1347 (ind. 15) II. 2

Φεβρουαρίῳ β', ἰνδικτιῶνος ιε', τοῦ ,ςωνε' ἔτους, ἐγένετο σύνοδος
ἐν τῷ παλατίῳ κατὰ τοῦ πατριάρχου Ἰωάννου καὶ ἐκάθηραν αὐτόν,
παρούσης καὶ τῆς δεσποίνης κυρᾶς Ἄννας τῆς Παλαιολογίνης. καὶ τῇ 195
ἐπαύριον ἐσέβην ὁ βασιλεὺς ὁ Καντακουζηνὸς εἰς τὴν Πόλιν ἀπὸ τὴν
200 *Χρυσέαν πόρταν, προδοτῶν ὄντων τοῦ Φακεωλάτου καὶ τοῦ γένους αὐτοῦ.*

47 6855/1347 (ind. 15) II. 7

Καὶ τῇ ζ' τοῦ αὐτοῦ ἐποίησεν κατάστασιν καὶ ὁρκωμοτικὸν ἔμπρο-
σθεν τῆς Θεοτόκου τῆς Ὁδηγητρίας καὶ τῶν Ἁγίων Παθῶν, καὶ ὅπως
ἐπάρῃ τὸν βασιλέα κῦρον Ἰωάννην τὸν Παλαιολόγον γαμβρὸν εἰς τὴν
θυγατέραν αὐτοῦ κυρὰν Ἑλένην. καὶ οὕτως εἰσῆλθεν εἰς τὸ παλάτιν. 200

44 186 *ἰουλίῳ* g.
45 195 *συλυβρίαν* cod.
46 199 *ἐσέβειν* cod. 200 *προδότων* cod. || *φακιωλάτου* cod.
47 201 *ὁρκομοτικόν* cod.

48 6855/1347 (ind. 15) V.17-24 (aut 28)

205 *Μαΐω, δὲ ⟨ιζ'⟩ τῆς αὐτῆς ἰνδικτιῶνος προεβλήθη ὑπὸ τῶν βασιλέων τούτων ὁ ὑποψήφιος Μονεμβασίας, κῦρις 'Ισίδωρος, πατριάρχης. εἶτα ἐχειροτονήθη ἐν τῷ⟨ναῷ⟩ τῆς Βλαχέρνας ὑπὸ τοῦ μητροπολίτου Κυζίκου. τῷ αὐτῷ μηνὶ κα' ἐστέφθην ὁ Βασιλεὺς ὁ Καντακουζηνὸς ὑπὸ τοῦ πα-* 205 *τριάρχου κυροῦ 'Ισιδώρου ἐν τῷ ναῷ τῆς Βλαχέρνας. τῇ κδ' τοῦ αὐτοῦ,* 210 *ἡμερᾳ ε', εὐλογήθην ὁ βασιλεὺς κῦρις 'Ιωάννης ὁ Παλαιολόγος τὴν δέσποιναν κυρὰν 'Ελένην ἐν τῷ αὐτῷ ναῷ.*

49 6856/1348 (ind. 1) IV.11

'Απριλίῳ ια', ἰνδικτιῶνος α', ἐγεννήθη τῷ βασιλεῖ κυρῷ 'Ιωάννῃ υἱός, ὁ κῦρις 'Ανδρόνικος ὁ Παλαιολόγος.

48 206 *μονεμβασίᾳ* g. 207 *ναῷ* suppl. (cf. lin. 218) || *κυζύκου* cod.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

37. Apocauque et Cantacuzène à Thessalonique. Cantacuzène en Serbie.

6850/1342 (ind. 10) III-VII

Cant. III 32.35.36-42 = II 195,4-199,18; 213,19-218,2; 224,21-255,12. — Greg. XII 16,3-XIII 2,3 = II 626,3-636,10. — Ducas VI,3-5 = 26 Bonn = 49,20 — 51,10 Grecu

Le ⟨..⟩ mars de la même indiction le Grand Duc Apocauque arma une flotte puissante et alla à Thessalonique auprès du protostrator Synadène. Ils intriguèrent contre Cantacuzène afin de s'emparer de sa personne. Lui partit de Didymotique le même mois avec son armée et se rendit à Thessalonique auprès du protostrator. Mais à Gynécocastron il apprit ce qui se tramait contre lui et il s'enfuit auprès du kralj.

Cantacuzène quitta Didymotique le 5 mars (Cant. II 196,2). Quand Apocauque apprit la nouvelle — le 9 ou 10 mars au plus tôt — il envoya un corps d'observation, qui devait suivre la marche de Cantacuzène, avec l'ordre d'infliger si possible des dommages à l'ennemi, mais sans s'exposer à des risques. En même temps, avec l'argent confisqué à Cantacuzène il fit armer des galères — 70 selon Cantacuzène (II 225,9), plus de 50 selon Grégoras (634,14) — sur lesquelles il s'embarqua.

Ici, comme il arrive plusieurs fois (v. §§ 27, 28, 30, 33, 35, 42, 52) nous avons marqué dans la date une lacune à la place où devrait se trouver le quantième du mois. En effet la formule de la date dans les chroniques brèves byzantines comporte normalement le nom du mois sans article au datif (plus rarement au génitif), le quantième au datif, exprimé par un simple chiffre, et, toujours au datif, le mot *μηνί* suivi du nom du jour, qui peut s'écrire aussi comme chiffre (p.e. *ἡμέρᾳ ζ'* = *Σαββάτῳ*) (1). Le quantième, exprimé par un chiffre, est

(1) Exemples de la formule complète et normale: Miklosich-Müller, *Acta* I, 111 n° LVIII; 432 n° CLXXXV; 594 n° CCCXXXI; *Acta* II, 48 n° CCCLX; 51 n° CCCLXI; 98 n° CCCXCIII; 142 n° X; 147 n°

l'élément le plus exposé à une omission accidentelle. Quand l'omission est intentionnelle, c'est-à-dire quand l'auteur veut indiquer le mois sans ajouter le quantième, il ajoute au nom du mois le mot *μηνί* (p.e. *μηνί Αὐγούστῳ*) ou bien, (si la phrase est coordonnée à celle qui précède par *καὶ* ou *δὲ*) l'article déterminé (*τὸν δὲ Αὔγουστον*). La fréquence avec laquelle, contrairement à cette règle, dans notre chronique le nom du mois se présente au simple datif, sans *μηνί* et sans quantième, fait croire que l'auteur, avec son goût des dates complètes et précises, avait laissé des blancs pour insérer le quantième, que les sources qu'il résumait ne lui donnaient pas, mais qu'il espérait trouver ailleurs. Il va sans dire que les copistes ne se soucièrent pas de respecter ces blancs.

L'armement de 70 galères, commencé le 10 mars, n'était sûrement pas terminé avant la fin avril. Apocauque voulait, dit Cantacuzène (II 243,16), montrer sa puissance aux habitants des îles grecques. Sa croisière le mena jusqu'en Eubée. Là seulement, si l'on en croyait Cantacuzène, il aurait pris la décision d'aller à Thessalonique (II 243,18). Mais, étant donné la situation politique dans cette ville au printemps de 1342, Apocauque avait un intérêt si évident d'y faire une démonstration de puissance que nous pouvons croire sur parole notre chroniqueur quand il affirme que Thessalonique était le but premier et principal de l'expédition. En outre, la marche de Cantacuzène vers l'ouest n'avait qu'un seul but: Thessalonique. Apocauque le savait sans aucun doute et devait tenter de prévenir Cantacuzène. Quand ce dernier affirme que son adversaire se rendit à Thessalonique *par hasard* (II 225,18) il faut croire qu'il exprime mal sa pensée. Le hasard, heureux pour Apocauque, mais désastreux pour Cantacuzène, consiste dans la coïncidence fatale avec la tentative malheureuse de franchir l'Axios (Cant. II 242,13-243,11) qui provoqua la défection de celui que notre chroniqueur appelle simplement le protostrator. C'était Théodore Comnène Doucas Synadène, gouverneur de Thessalonique (1).

CCCCXVIII; 438 nº DCVII. Ces exemples nous obligent d'admettre que le scribe du registre a omis le quantième dans I, 592 nº CCCXXIX, du jeudi premier (?) avril 1372 (non 5 avril 1372), et dans II, 96 nº CCCXC, du lundi 6 (?) mai 1387 (non 2 mai 1387). De même dans III,65, du vendredi 6 (?) août 1232. Dans les chroniques les exemples de la formule normale abondent: p.e. *Chron. br.* 1,6,11 etc.

(1) Théodore Synadène était fils du grand stratopédarque Jean Comnène Doucas Synadène et de Théodora, nièce de Michel VIII Paléologue;

Dans la guerre civile entre les deux Andronic il avait combattu pour Andronic III aux côtés de Cantacuzène, son parent par alliance. En effet, une fille du protostrator avait épousé le beau-frère de Cantacuzène, Manuel Asanès. Quand celui-ci fut emprisonné pour avoir comploté contre l'empereur, Cantacuzène prit soin du jeune Andronic, fils de Manuel et de la fille de Synadène (Cant. II 248,21-249,13). Synadène fut un des grands de l'empire qui poussèrent Cantacuzène à prendre la pourpre (Cant. II 77,14-79,8). Cependant lorsque Cantacuzène, proclamé empereur, envoya un messager à Thessalonique demander qu'on reconnût son autorité Synadène, sentant l'opinion publique franchement hostile à l'usurpateur, s'y refusa ostensiblement (Cant. II 191,18-24). Synadène restait donc aux yeux du public un partisan de l'imperatrice et un représentant du pouvoir central. Mais un peu plus tard, il invita en secret plusieurs fois Cantacuzène à marcher sur Thessalonique, promettant de lui livrer la ville, s'il se présentait sous les murs avec une force suffisante (Cant. II 191,18-24; 193,6-12; 213,19-214,2; 226,23-227,5). Synadène avait toutes les raisons de cacher son jeu, car sa position à Thessalonique n'était pas des plus sûres et sa femme, vivant à Constantinople, pouvait servir d'otage au cas où sa fidélité paraîtrait douteuse.

Lorsqu'Apocauque parvint à Thessalonique (après la révolte des Zélotes qui eut lieu, selon Grégoras (634,8), vers le commencement de l'été) Synadène n'était plus dans la ville. Les Zélotes l'avaient expulsé parce qu'ils le soupçonnaient de vouloir livrer la ville à Cantacuzène (Cant. II 233,8-235,9); il s'était rendu à Gynécocastron où Cantacuzène le réjoignit. Un complot prémédité, donc, comme le veut notre chronique, n'était pas possible. En somme, il est très invraisemblable que Synadène fomenta un complot contre Cantacuzène bien que Grégoras (635, 5-7) le mentionne aussi.

Abandonné par les nobles et par la plupart des soldats, Cantacuzène se retira — s'enfuit dit la chronique — en Serbie. Quinze jours plus tard, « vers le lever d'Orion », il était à Skoplje, à la cour d'Étienne IV Dušan, roi des Serbes, dans les états duquel il resta 10 mois (Greg. 640,15-16). Comme selon notre chronique (§ 40) il repartit en avril (1343), il a dû arriver en juillet.

A. Papadopulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen* (réimpr. Amsterdam 1962), 9 n° 11 et 20 n°s 13 et 14. Sur lui et sa descendance v. P. Lemerle, *Les actes de Kutlumus*, Paris 1946, 68 note.

38. Apocauque maître de la Thrace. Son retour à Constantinople.

6850/1342 (ind. 10) – 6851/1342 (ind. 11) VII-IX c.
Cant. III 40 = II 246,20-247,4; III 42 = II 255,13-256,4 et 257,9-13; III 51-52 = II 301,18-305,22. — Greg. XII 1,7 = II 634, 16-635,7.

Le protostrator emmena avec lui quelques nobles et alla à Thessalonique auprès du Grand Duc. Chrèle, le Grand Domestique, y descendit aussi. Sortant (de la ville) ils prirent toutes les places-fortes de la Macédoine, excepté Didymotique, car l'épouse de Cantacuzène la gardait avec Asanès, son frère. Ensuite le Grand Duc s'en retourna à Constantinople comme quelqu'un qui a remporté une grande victoire.

Arrivé à Thessalonique vers la fin juin (1) Apocauque se mit aussitôt en rapport avec les exilés thessaloniciens qui avaient rejoint Cantacuzène et obtint tout d'abord que Synadène l'abandonnât, emmenant (2) avec lui bon nombre de nobles (3). La chronique, et elle seule, ajoute que Chrèle aussi, descendant de son aire de Strumica, passa dans le camp d'Apocauque (4).

Le magnat serbe Stefan Hrelja, seigneur de vastes domaines sur les rives du Strymon et jusque dans les environs d'Amphipolis (5), fit son entrée sur la scène de l'histoire en hiver 1327/28, quand il soutint avec un corps de troupes l'empereur Andronic II en guerre avec son petit-fils Andronic III (Cant. I 52 = I 261,2-267,3). C'est probablement en récompense de ce service qu'il eut le titre aulique de

(1) Pour la date v. le § 37. Le présent paragraphe, qui ne contient aucune date, est en réalité une partie du précédent. Nous l'en avons séparé seulement pour la commodité du lecteur.

(2) Le contexte fait voir que πιάνω ici signifie « j'emmène » et non, comme d'ordinaire, « je fais prisonnier ».

(3) Les ἄρχοντες de la chronique sont les nobles. C'est le sens du mot en grec vulgaire. Cf. Cant. II 247,1 εὐγενεῖς à propos des mêmes personnes.

(4) Le mot « descendit » suggère le site élevé de ce que Grégoras, qui vit les lieux, appelle (XII 16,4 = 626,18) un ὑπερνέφελον φρούριον.

(5) Greg. 626,18-20. La qualité de grand propriétaire est mise en relief dans un acte de Chilandar de 6879/1371 (ind. 11) jan., ed. V. Mošin-A. Sovre, *Dodatki h grškim listinam Hilandarja*, Ljubljana 1948, n° VIII (p. 32,34).

protosébaste, que nous le voyons porter en 1334/35 au plus tard (1). Il fit, cette année-là, bâtir une tour dans le monastère de Rila (2). Celui de Chilandar aussi bénéficia de ses largesses. Les donations qu'il fit à ce sanctuaire serbe du Mont Athos furent confirmées par Étienne IV Dušan, le 6 mai 1336 pensons-nous (3).

Sous Andronic III (1328-1341) Chrèle devint vassal de l'empereur grec (Cant. III 32 = II 193,12-17). Dans un chrysobulle transmis sans millésime ni indiction Andronic III confirma les donations faites à Chilandar par Chrèle Grand Domestique (4). Il a dû recevoir ce titre honorifique peu après s'être donné à l'empire byzantin, après le 6 mai 1336 si nous avons bien daté le chrysobulle d'Étienne Dušan où on l'appelle protosébaste (5).

En hiver 1341/42 Chrèle prit contact avec Cantacuzène, sur lequel il comptait pour recouvrer sa ville de Melenik (Cant. II 193,21 et 228,5-8). En mai-juin 1342, après que Cantacuzène eut occupé la et avant la révolte des Zélotes à Thessalonique, il eut avec lui une ville nouvelle entrevue (Cant. 235,22-236,4), à la suite de laquelle il mit à sa disposition des troupes pour marcher sur Thessalonique (6).

Selon le contexte de notre chronique seule, Chrèle, lui aussi, quitta Cantacuzène, poussé peut-être par l'échec de celui-ci, et se rendit à Thessalonique auprès d'Apocauque.

Pour des motifs inconnus il semble s'être brouillé avec Apocauque, car avant la fin de l'été 1342, il rentra sous l'obédience du kralj. Il lui céda la ville de Melenik qu'il avait eue d'Andronic Asanès, probablement par force (Cant. II 274,20). Chrèle mourut le 27 dé-

(1) K. JIREČEK, *Geschichte der Serben*, I, Gotha 1911, 379. Sur les textes qui donnent à Hrelja le titre protosébaste v. les notes suivantes.

(2) Inscription funéraire de Hrelja, ed. NEOFIT RYLEC, *Opisanie bolgarskago svaščevnago monastyri, ril'skago*, Sofija 1879, 24 et 25. Rééditée par I. DUJČEV, *Iz starata bŭlgarskago knižnina*, II, Sofija 1944, 280. Hrelja y est appelé protosébaste.

(3) *Actes de Chilandar*, ed. PETIT-KORABLEV, *Viz. Vrem* 17 (1910), Priloženie, 458. Pour la date de ce document, qui fait difficulté, v. G. OSTROGORSKY, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, Bruxelles 1954, 204 n. 2. Ostrogorsky rejette la date proposée par LJ. STOJANOVIĆ, *Spomenik* 3 (Belgrade 1890) 25 — l'an 1332 qui ne correspond ni à l'indiction ni à l'année du monde —, date qu'adopta DÖLGER, *Regesten*, 4, n° 2788.

(4) *Actes de Chilandar*, ed. PETIT-KORABLEV, n° 131, p. 275-76. Le texte est incomplet de la fin. K. JIREČEK, *Geschichte der Serben*, I, 379, suppose que Hrelja passa aux Grecs en 1340, pendant la maladie de Dušan.

(5) Le titre de Grand Domestique conféré à Hrelja devait être purement honoraire, puisque Jean Cantacuzène en personne exerçait les fonctions de la charge dont il portait le titre.

(6) Selon Grégoras (627,7-14) Hrelja aurait déja envoyé des secours à Cantacuzène quand ce dernier passa le défilé de Christoupolis, mais Cantacuzène garde le silence sur ce point.

cembre 1342 au monastère de Rila et y fut enterré (1). Son épitaphe et la Vie de Jean, fondateur de Rila, lui donnent le titre de césar (kjesar) (2). Jireček (3) a supposé que les Byzantins lui conférèrent ce titre. Nous croyons qu'Étienne Dušan en honorait son ancien vassal lorsqu'il rentra auprès de lui en automne 1342 (4). Sa mémoire vit encore dans l'épopée populaire serbe (5).

Nous ne savons pas ce que fit Apocauque à Thessalonique après le départ de Cantacuzène. La suite des événements fait croire qu'il partit dès le mois d'août. Après son départ, selon notre chronique, il conquit des places-fortes « en Macédoine ». Toutefois ces conquêtes n'eurent pas lieu durant son voyage de retour, mais un mois plus tard environ, et la ville d'où il sortit pour les faire n'était pas Thessalonique mais Constantinople! Notre chroniqueur, en abrégeant sa source, a brouillé la succession des événements. Selon Grégoras (647,4), Cantacuzène séjourna 30 jours auprès du kralj, c'est-à-dire jusqu'à la fin du mois d'août. À la fin de l'été il marcha contre Serrhes (Greg. 647,10) avec des troupes serbes. Une épidémie l'ayant obligé à rebrousser chemin il reparut sous les murs de la ville en automne (au plus tôt fin septembre), à l'époque précise où Apocauque, qui venait d'échouer devant Didymotique, dévasta le pays environnant, que le chroniqueur appelle M a c é d o i n e.

Ce n'est pas la seule fois qu'il applique ce nom à une région qui fait partie de la Thrace classique: On lit au § 8 que l'empereur Michel VIII mourut en M a c é d o i n e, à Pachomiou, village situé dans le territoire de Rhaidestos. Après le décès d'Andronic III Jean Cantacuzène s'en alla « en M a c é d o i n e, à Didymotique et autres lieux » (§ 33). Les Turcs d'Umur-pacha, sortant de la

(1) L'épitaphe est conservée et publiée par I. DUJČEV, *Iz starata bŭlg. knižn.*, II, Sofija 1944, 283 qui a complété le texte, aujourd'hui endommagé, d'après l'édition de NEOFIT RYLEC, *Opisanie* 24 et 25. V. aussi J. IVANOV, *Sv. Ivan Rilski i negovijat monastir*, Sofija 1917, 33-34 et 144-145.

(2) VLADISLAV GRAMATIK, *Žitije ... Ioana Ryl'skaago*, ed. ST. NOVAKOVIĆ dans *Glasnik srpskog učenog društva* 22 (1867) 288.

(3) *Geschichte der Serben*, I, 379.

(4) Les sources g r e c q u e s ne lui donnent jamais ce titre: Un prostagma du mois de juin 1355 (ed. PETIT-KORABLEV, *Actes de Chilandar*, nº 144) le nomme Grand Domestique.

(5) V. *Enciklopedija Jugoslavije* 4 (1960) s.v. Hrelja, avec bibliographie.

même place, pillèrent la Macédoine (§ 41), et Cantacuzène, partant de Didymotique, occupa « toutes les places de la Macédoine » (§ 45). Notre chroniqueur n'est pas seul à déplacer ainsi la Macédoine traditionnelle. Une notice chronologique relative à l'année 6862/1354 nous apprend que le samedi premier mars de la dite année un tremblement de terre ébranla les places de la Macédoine depuis Madytos jusqu'à Rhaidestos [1]. Trois monnaies datant probablement du règne commun des deux Andronic (1321/22) portent la légende *αὐτοκράτορες Ῥωμαίων* † *τῆς Μακεδονίας* [2]. Les deux membres du titre semblent désigner les territoires gouvernés par chacun des deux empereurs. Or, tandis qu'Andronic II résidait à Constantinople, son petit-fils régnait sur un territoire qui avait pour capitale Didymotique et qui s'étendait depuis Christoupolis jusqu'à Sélymbrie, ne renfermant aucune portion de la Macédoine historique.

Ces exemples démontrent que dans notre chronique, Macédoine est synonyme de Thrace, bien que les grands historiens (Cantacuzène, Grégoras) n'utilisent que les anciens termes géographiques. L'ancienne Macédoine, à cet époque-là, était presque entièrement occupée par les Serbes, et son nom passa à la Thrace [2].

(1) *Ἔτει ,ςωξβʹ ἰνδικτιῶνος ζʹ, μηνὶ Μαρτίῳ αʹ, ἡμέρᾳ Σαββάτῳ, πρώτη* (*πρῶτον* cod.) *τῶν νηστειῶν, ὥρᾳ βʹ τῆς νυκτός, σεισμὸς ἐγένετο φοβερώτερος καὶ ἐχάλασαν κάστρη τῆς Μακεδονίας, τὰ πλεῖστα δὲ τὰ κατὰ γιαλὸν* (*ψαλὸν* cod.) *ἀπὸ τὴν Μαδύτην ἕως τὸν Ραιδεστὸν ἐκ τῶν θεμελίων αὐτῶν, καὶ ἐσκοτώθη λαὸς οὐκ ὀλίγος. ὁ δὲ ὑπολειφθεὶς λαὸς ἐπάρθη παρὰ τῶν ἀθέων ⟨Ἀγαρηνῶν⟩*. Halki. *Μονὴ Ἁγίας Τριάδος* cod. 72 (65), f. 147v. TSAKOPULOS, *Περιγραφικὸς κατάλογος*, II, 56. Réédité d'après une photocopie.

(2) G. SEVERIANU dans *Bucureşti* 2 (1935) 239-241. TH. GERASSIMOV dans *Razkopi i proučivanija* 4 (Sofija 1949) 27 et 41. ID. dans *Izvestija archeol. Inst. bŭlg. Akad. na naukite* 20 (1955) 584. Cf. F. DÖLGER, *Byz. Zeitschrift* 49 (1956) 539. — T. BERTELÈ dans *Numismatica* 2 (1961) 75-82 attribue les monnaies au règne commun d'Andronic II et Michel IX.

(3) Pareillement la partie de la Thrace dont on vient de parler faisait partie du thème de « Macédonie et Thrace », constitué à une époque où la Macédonie authentique était en majeure partie occupée par les Slaves. Cf. ST. KYRIAKIDES, *Βυζαντιναὶ μελέται* II-IV, Thessalonique 1937, 128, et A. PERTUSI, *Costantino Porfirogenito de thematibus* (Studi e Testi, 160), Vatican 1952, 162-164. — N. P. ANDRIOTES, *History of the name « Macedonia »*, dans *Balkan Studies* 1 (1960) 143-148 touche à peine aux sources du XIVe siècle.

39. Tremblement de terre.

6852/1343 (ind. 12) X.11,18,20.XI.20
Greg. XIV 2 = II 694,13-696,14; XIV 6,8 = 711,12-21.

Le 18 octobre 6851, onzième indiction, la confusion étant à son comble et des excommunications multiples étant fulminées par le patriarche monseigneur Jean, il y eut le matin un grand tremblement de terre et un autre le soir comme il n'y en avait jamais eu. La secousse dura longtemps. Une partie des remparts de la ville et beaucoup de maisons croulèrent.

Sept notices chronologiques (1) ont conservé le souvenir et la date exacte et correcte du tremblement de terre que notre chronique date de 1342 et qui eut lieu un an plus tard:

(**1**) *Κατὰ τὸ ,ϛωνβʹ ἔτος, ἰνδικτιῶνος ιβʹ, μηνὶ Ὀκτωβρίῳ, ἡμέρᾳ ζʹ, ὥρᾳ βʹ τῆς ιαʹ τοῦ αὐτοῦ, ἐγένετο σεισμὸς μέγας, ὥστε τὰ τείχη πεσεῖν τῆς πόλεως. καὶ ἡ θάλασσα ἀνέβρασσε καὶ ἐξῆλθε ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῆς καὶ ἐκάλυψε τὰ πλησίον αὐτῆς οἰκήματα* (2).

L'an 6852, douzième indiction, au mois d'octobre, un samedi, à la deuxième heure du onzième jour du mois, il y eut un grand tremblement de terre, si bien que les murs de la Ville tombèrent. Et la mer se souleva et sortit de ses limites et submergea les habitations (qui se trouvaient) dans son voisinage.

(1) Nous avons réédité les notices des nos 2-6 d'après des photocopies. Les microfilms des mss. du Patriarcat œcuménique, exécutés par la Dumbarton Oaks Research Library furent transférés en été 1965 au Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

(2) Athènes, Bibl. Nationale, cod. 1427, f. 27; ed. V. Laurent dans *Échos d'Orient* 36 (1937) 169. Comme le 11 et le 18 octobre 1343 tombent l'un et l'autre un samedi et que le tremblement de terre accompagné d'un raz de marée ici décrit ressemble à s'y méprendre au double phénomène du 18 octobre dont la date est sûre, on peut se demander si la date du 11 octobre dans cette notice n'est pas une erreur de transmission. Toutefois les notices suivantes montrent qu'il y eut plusieurs secousses telluriques en octobre et novembre 1343.

(2) *Γραφομένου μου τὸ παρὸν βιβλίον καὶ φθάσαντος ὧδε, γέγονεν σεισμὸς ἐν Κωνσταντινουπόλει τὸ ,ςωνβ' ἔτει* (!), *μηνὶ Ὀκτωβρίῳ ιδ' ἰνδ. ιβ'* ([1]).

Pendant que je copiai ce livre, quand je fus arrivé à ce point il y eut à Constantinople un tremblement de terre, l'an 6852, le 14 octobre de la douzième indiction.

(3) *Ἔτει ,ςωνβ', ἰνδικτιῶνος ιβ', κύκλος ἡλίου κ', σελήνης κύκλος ιβ' ἐπὶ τῆς βασιλείας τῶν φιλοχρίστων βασιλέων Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου καὶ Ἰωάννου τοῦ Καντακουζηνοῦ, ἐν μηνὶ Ὀκτωβρίῳ ιη', τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Λουκᾶ, ἡμέρᾳ Σαββάτῳ, ἐγένετο σεισμὸς φοβερὸς ὥστε πολλὰ τείχη κατέπεσον ἐν διαφόροις τόποις, ἐξαιρέτως δὲ ταύτης τῆς πόλεως τοῦ Κωνσταντίνου. καὶ τῇ αὐτῇ ἑσπέρᾳ, ὥρᾳ α' τῆς νυκτός, πάλιν σεισμὸς μέγα ἐγένετο καὶ φοβερός, ὡς καὶ τὴν θάλασσαν ταραχθῆναι καὶ ἐκβῆναι ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῆς. καὶ ἐκ τοῦ ταύτης βρασμοῦ τὰ εὑρεθέντα πλοῖα ἀπὸ τῆς πολλῆς ῥύμης . . . ἀπορρυφθέντα τόπῳ μακρῷ. καὶ ὑποστρέφασα εἰς τὸν τόπον αὐτῆς ἔμειναν τὰ πλοῖα ἐν τῇ ξηρᾷ* ([3]).

L'an 6852, douzième indiction 20e année du cycle solaire, 12e année du cycle lunaire, sous le règne des empereurs amis du Christ Jean Paléologue et Jean Cantacuzène, le 18 octobre (fête) du saint apôtre et évangéliste Luc, un samedi, il y eut un tremblement de terre effrayant, si bien que les murs d'enceinte croulèrent en divers lieux et surtout dans cette Ville de Constantin. Et le même soir, la première heure de la nuit, il y eut une nouvelle et terrible secousse, tant que la mer en fut tourmentée et sortit de ses limites. Et cette tourmente fut telle que les bâteaux qui se trouvèrent là furent emportés ([2]) par le courant et projetés au loin. Et quand la mer rentra (dans ses limites) ils restèrent sur la terre-ferme ([3]).

([1]) Oxford, Bodl. Library, cod. Baroccianus 197, f. 374. Coxe, *Catalogi codd. mss. Bibl. Bodl.*, I, 351; Sp. Lampros dans *Néos Hellénomnémon* 7 (1910) 141 no. 58.

([2]) Il manque dans le ms. le verbe fini (*εὑρέθησαν*?) dont dépend *ἀπορριφθέντα*.

([3]) Ici s'arrête la partie de la notice concernant le tremblement de terre de 1343. La suite concerne celui du 6 novembre 1344 et complète ce qu'en disent Grégoras (XIV 2,4 = II 695,21-24) et Cantacuzène (III

Τῷ δὲ ͵ϛωνγ', τῇ ϛ' τοῦ Νοεμβρίου, ἡμέρᾳ Σαββάτῳ, ὥρᾳ δ' τῆς ἡμέρας, γέγονε σεισμὸς φοβερώτερος, ὥστε χαλάσαι τὸ Γάνου κάστρον (?), *ἡ Χώρα καὶ τὸ κάστρον τοῦ Μαρμαρᾶ τὸ ἐπωνομαζόμενον Τεῖχος καὶ τὰ θεμέλι⟨α⟩ ἐ⟨κ⟩ριζοθῆναι. καὶ ἀπὸ τότε ταραχαὶ ἦσαν εἰς τὸν βασιλέα Καντακουζηνὸν* (1).

L'an 6853 (1344) le 6 novembre, un samedi, à la 4e heure du jour il y eut un tremblement de terre encore plus effrayant et le château de Ganos et Chora et le château de Marmara surnommé «le Boulevard» s'écroulèrent, et les fondations elles-mêmes furent ébranlées. Et à partir de ce moment il y eut des troubles au sujet de l'empereur Cantacuzène (1).

(4) *͵ϛωνβ', μηνὶ Ὀκτωβρίῳ ιη', ἡμέρᾳ Σαββάτῳ, ὥρᾳ γ', ἐγένετο ἐπὶ τὸ Βυζάντιον, βασιλεύοντος τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου, θεήλατος ὀργή*(2) *σεισμὸς μέγας, ὥστε καὶ τὰ τείχη καὶ οἱ πύργοι τῆς περιευφήμου Πόλεως ἐθλάσθησαν, ὁμοίως καὶ οἱ ναοί. ὥρᾳ δὲ β' τῆς νυκτὸς γέγονεν σφοδρότερος. καὶ ὑψώθη ἡ θάλασσα εἰς τὰ τείχη εἰς μέρος † ἀνδρολικόν †* (3) *καὶ εἰς μέρος*

En 6852, le 18 octobre, un samedi, à la 3e heure, sous le très pieux empereur Jean Paléologue, il y eut sur Byzance une manifestation de la colère de Dieu (2), savoir un grand tremblement de terre si bien que les tours avec les remparts de la très-illustre cité en furent écrasées et les églises pareillement. Et la 2e heure de la nuit la secousse se répéta plus violente

---

76 = II 477,4-23). Grâce à cette notice on peut maintenant déterminer l'endroit précis où s'arrête chez Cantacuzène le récit des évènements de l'année 1344.

(1) Istanbul, Patriarcat Oecuménique, Cod. Halki, Hag. Triad. 72 (65) f. 147v = AIM. TSAKOPOULOS, *Perigraphikos Katalogos*, II, 55. « Ganos » est douteux, mais confirmé par le fait que la place est sise sur la côte en face de celle de Marmaras dans l'île homonyme, l'ancienne Proconnèse; É. LEGRAND, *Description des îles de l'Archipel par Christophe Buondelmonti*, Paris 1897, 83 avec dessein à la fin du volume. V. aussi F. W. HASLUCK dans *Journal of Hellenic Studies* 29 (1909) 10.

(2) Les calamités naturelles et les grandes catastrophes historiques ont été si souvent présentées bibliquement comme un effet de la colère divine que le mot *ὀργή* a fini comme ici par désigner l'effet lui-même.

(3) Le mot *ἀνδρολικόν*, inconnu par ailleurs et peut-être corrompu, est un adjectif s'appliquant à une partie de la muraille, partie considérée comme la première, puisque l'auteur l'oppose à une seconde et à une troi-

β′ καὶ εἰς μέρος γ′. γέγονε δὲ καὶ ἐν τῇ Δύσει καὶ Ἀνατολῇ.

et la mer monta jusqu'à la hauteur des murs du... côté (1), et du second et du troisième. La terre trembla aussi dans l'Ouest et dans l'Est.

Τῇ δὲ β′ ἡμέρᾳ ἤγουν τῇ κ′ τοῦ μηνός, ὥρᾳ θ′ ἐσχίσθη ὁ ναὸς (2) *εἰς δύ⟨ο⟩ ἕως ὥρας ιβ′. καὶ ἐγένετο ἐν ὅλῳ τῷ τόπῳ συντριβὴ καὶ φόβος μέγας καὶ ἐλεημοσύναι καὶ ἐλευθερώσεις αἰχμαλώτων πολλῶν ⟨καὶ⟩ τοκισμῶν ⟨καὶ⟩ χρεῶν ἀποκοπαί* (3).

Et le lundi, c'est-à-dire le 20e du mois à la 9e heure l'Eglise se fendit (2). Et la secousse dura jusqu'à la 11e heure. Et la contrition fut grande dans tout le pays et la crainte et (on donna) beaucoup d'aumônes et on relâcha (ou racheta?) beaucoup de prisonniers et on remit intérêts et dettes (à beaucoup de débiteurs) (3).

(5) *Γραφομένου μου τὸ παρὸν βιβλίον καὶ φθάσαντος ὧδε, ἐγένετο σεισμὸς μέγας ἐν Κωνσταντινουπόλει κατὰ τὸ ͵ϛωνβ′ ἔτει* (!), *ἰνδ. ιβ′ μηνὶ Ὀκτωβρίῳ ιη′. ἐπεκράτησε δὲ ὁ σεισμὸς ἄχρις ἡμερῶν ιβ′. ξθοθωπϟλν* (4).

Pendant que je copiai ce livre, quand je parvins à ce point il y eut à Constantinople un grand tremblement de terre, l'an 6852, le 18 octobre. Le tremblement dura 12 jours. Galaktion (4).

---

sième. Or la muraille maritime de Constantinople se divisait naturellement en trois parties: la septentrionale le long de la Corne d'Or, la méridionale le long de la Propontide et l'orientale (*ἑῷον, ἀνατολικόν*) le long du « Bras Saint-Georges ». — Le R. P. R. JANIN, dans *Échos d'Orient* 37 (1938) 87 se fondant sur un texte fautif de notre notice, voudrait identifier les trois parties dont elle parle avec les trois parties de ville connues sous le nom de Proton, Deuteron, Triton.

(1) Voir note précedente

(2) Cf. GREG. XIV 2,4-5 = II 695,21-696,11. L'Église par excellence est Sainte-Sophie, la « Grande Église ». Une fissure seulement se produisait alors dans l'abside orientale qui, aggravée par le séisme du 6 novembre 1344, causa le desastre du 19 mai 1346 (v. § 45). On notera la maladresse de l'auteur qui dit que « l'Église » se fendit.

(3) Cod. Halki, Panag. Kamariot. 78, f. 37v; ATHENAGORAS (métrop.) dans *Ἐπ.Ἑτ.Βυζ.Σπ.* 11 (1934) 178 et AIM. TSAKOPOULOS, *Perigraphikos Katalogos*, I, 126 = *Orthodoxia* 26 (1951) 456.

(4) Oxford, cod. Barocc. 197, f. 380v. Le cryptogramme signifie *Γαλακτίον* (*Γαλακτίων*) qui était, selon l'identité de la main, le copiste du

(6) *Τῇ παραμονῇ τῆς Εἰσόδου γράφοντός μου καὶ φθάσαντος ἐνταῦθα, γέγονεν σεισμὸς μέγας* (1).

La vigile de la Présentation (20 nov.), pendant que je copiai (ce livre) et que je parvins à ce point il y eut un grand tremblement de terre (1).

(7) *Ἔτος ,ςωνβ', ἰνδ. ιβ', κύκλος ἡλίου κ', σελήνης κύκλος ιβ', ἐγένετο πτῶσις ἐν Πόλει* (2).

L'an 6852, 12e indiction, il y eut un écroulement dans la Ville (2).

Ces témoignages contemporains, concordants et indépendants l'un de l'autre mettent hors de doute la date du tremblement de terre dont les secousses réitérées éprouvèrent Constantinople et ses environs en octobre et novembre 1343 et, d'après Grégoras, jusque vers le début de l'été suivant. Grégoras dit que cette année-là (*κατά τοῦτον τόν χρόνον* = 6852/1343-1344) plusieurs tremblements de terre, des raz de marée et une grêle désastreuse affligèrent Byzance et la région voisine. Il décrit ensuite le premier des tremblements de terre, qui fut accompagné d'un raz de marée. Ce détail prouve qu'il parle de celui du 18 octobre 1343. Il dit ensuite qu'un autre se produisit un ans jour pour jour après celui-là. Il se trompe probablement, car le seul tremblement signalé en automne 1344 est celui du vendredi 6 novembre, dont parle la deuxième partie de la troisième des notices reproduites ci-dessus. Lors de ce dernier, une crevasse se produisit dans la grande abside orientale de l'église Sainte Sophie, qui, s'élargissant graduellement, causa deux années plus tard l'effondrement de la dite abside et de plus d'un quart de la grande coupole (§ 45).

---

ms., et aussi, comme dit Coxe (*Catal.* p. 381) le posseseur (*Γαλακτίων ὁ Μαδαράκης ὁ ἱερομόναχος*). Serait-ce d'aventure le docte moine Galaction, destinataire des lettres 45 e 381 de Démétrius Cydonès, qui « écrivait plus facilement que ne coulent les sources » (ep. 45,11 Loenertz)?

(1) Oxford, cod. Barocc. 197, f. 426v.

(2) Paris, Bibl. Nationale, cod. gr. 400 (olim Colbert. 6044) f. 160v; Jean Boivin dans Greg., II, 1272 Schopen ad p. 694,24; de Muralt, *Essai*, II, 595 no 25. — Boivin corrige les chiffres des cycles solaire et lunaire; à tort, car l'auteur n'emploie pas les cycles de Denys le Petit, mais un des cycles byzantins: v. V. Grumel, *La Chronologie*, Paris 1958, 275, sous l'année 6320/811-12, dont les chiffres valent pour l'année 6852/1353-54. — Le R. P. G. T. Dennis s.j. a bien volu vérifier le texte de la notice.

Le chroniqueur a donc anticipé d'une année la date de l'événement qu'il rapporte. Il commet la même erreur au § 52 à propos du départ de Jean Cantacuzène et de Jean V Paléologue pour Thessalonique. Nous disons le chroniqueur et non pas un copiste, car le paragraphe suivant commence par le nom d'un mois sans millésime ni indiction. Il se réfère donc à l'année énoncée au début de notre paragraphe. Or le § 40 rapporte un événement qui eut lieu, sans l'ombre d'un doute, au printemps 6852/1342-43.

Au temps où les secousses telluriques ébranlèrent la Ville et ruinèrent les murs, la confusion des esprits y était, dit notre auteur, à son comble, en raison des excommunications nombreuses prononcées par le patriarche Jean XIV. Il doit s'agir en premier lieu de la querelle hésychaste et de la controverse palamite. En 1342 le patriarche avec son synode avait condamné Grégoire Palamas et ses écrits (1) et au printemps suivant il l'avait fait arrêter, violant le droit d'asyle de l'église Sainte-Sophie. Mais il n'est pas impossible qu'il ait renouvelé aussi les censures ecclésiastiques dont il avait frappé dès 1341 les partisans de Cantacuzène (§ 36).

40. Cantacuzène fait son entrée à Berrhée.

6851/1343 (ind. 11) IV
Cant. III 58 = II 354,23-355,5. — Greg. XIII 5,4 = II 655,4-14

En avril Cantacuzène s'enfuit d'auprès du kralj et fit son entrée à Berrhée.

Le nom du mois qui ouvre ce paragraphe et qui ne se trouve pas ailleurs confirme et précise utilement les narrations de Cantacuzène et de Grégoras. Il s'accorde notamment avec les dix mois que dura, d'après ce dernier (640,15-16) le séjour de Cantacuzène en Serbie, à partir de l'été 1342.

Au printemps 1343 (Grég. 653,11; Cant. 349,12) Cantacuzène, faiblement appuyé par le roi des Serbes, tenta en vain pour la

(1) On ne peut pas rejeter l'opinion de I. Ševčenko dans *Dumb. Oaks Papers* 11 (1957) 167 n. 164 que les excommunications furent fulminées réellement en automne 1342, événement auquel notre chroniqueur rattacha, par erreur, les tremblements de terre qui, sûrement, eurent lieu en automne *1343*. — V. aussi I. Ševčenko dans *Zbornik radova* 6 (1960) 192.

seconde fois, de s'emparer de Serrhes [1]. Puis, sous la pression de ses compagnons d'armes et de fortune, il prit la route de Didymotique, trainant après lui des auxiliaires serbes. Arrivé dans la région d'Amphipolis il apprit par une lettre de son épouse qu'une force ennemie considérable l'attendait au défilé de Christoupolis. Il rebroussa chemin et rejoignit Dušan campé près de Strumica [2]. Il se préparait à marcher de nouveau sur Didymotique quand une ambassade des habitants de Berrhée vint demander à Dušan des conditions acceptables pour la capitulation de leur ville [3].

À ce point Grégoras et Cantacuzène, dont les récits vont de pair jusque là, se séparent et divergent au point d'être parfois inconciliables, si bien qu'il faut admettre que Grégoras ignorait la vérité ou bien que Cantacuzène, qui ne pouvait pas l'ignorer, la déforme sciemment et grossièrement. Il affirme en effet qu'il informa Dušan de ses visées sur Berrhée, que le souverain serbe y consentit (354,3-4) et que la reine Hélène lui donna pour escorte un détachement de sa garde personnelle (354,5-22). Selon Grégoras au contraire il partit clandestinement, trompant par un stratagème l'hôte dont l'amitié tournait déjà à hostilité.

Comme le chroniqueur, suivant la source qu'il résume, présente parfois les événements comme le fait Grégoras, nous supposons qu'il fait de même ici encore et que le verbe *ἔφυγεν*, comme dans la langue classique, désigne ici un départ effectué sous la pression ou la menace d'une force hostile, une fuite donc, ou une évasion.

41. Umur-beg conduit Cantacuzène à Didymotique et pille la Thrace.

6851/1343 (ind. 11) VIII – 6852/1344 (ind. 12) II

Cant. III 63-66 = II 383,13-384,2; 390,15-404,6. Greg. XIII 8,3 et 10,1-10 = II 666,13-18 et 671,23-677,14; XIV 1,1-3 = 693,1-17

[1] Cant. III 54 = II 328,10-330,21. Greg. XIII 5 = II 653,11-13. Cantacuzène mentionne le printemps (349,12) en racontant ce qui se passa simultanément à Constantinople (III 55 = II 335,22-336,16) et à Didymotique (III 56-57 = II 336,17-349,21).

[2] Cant. 330,21-335,22. Greg. 653,13-654,4. Grégoras seul mentionne Strumica.

[3] Cant. 349,21-354,2. Greg. 654,9-655,3. Grégoras est beaucoup plus bref et moins détaillé que Cantacuzène. Il ignore les événements de Berrhée (Cant. 352,19-353,11) et la seconde ambassade berrhéote (Cant. 353,11-354,2)

Ensuite Umur traversa la mer, alla à Berrhée et conduisit Cantacuzène à Didymotique. Ils ravagèrent toute la Macédoine. Jamais encore on n'avait vu pareille dévastation.

De Berrhée, où il avait installé son quartier général en avril, Cantacuzène envoya en été 1343 (Cant. 382,14; Greg. 666,18) un messager à Smyrne, appeler au secours Umur-pacha, emir d'Aydin, son ami de longe date (1). Umur, qui avait déjà secouru l'impératrice Irène à Didymotique en hiver 1342-1343, passa de nouveau la mer Égée, et descendit en Eubée. Il y fut retenu longtemps par des vents contraires et débarqua, probablement au mois d'août, à Port-Clopas, au sud de Thessalonique. Il n'alla pas lui-même à Berrhée, comme dit notre chronique, mais y envoya une partie de ses hommes. Cantacuzène réussit, non sans peine, à les empêcher de piller les terres du roi des Serbes et celles soumises à sa propre autorité et au bout de quinze jours partit pour Thessalonique sous la garde de ses alliés turcs. Il y rejoignit Umur, dont les troupes pillaient et saccageaient le pays (2). Il demeura un mois environ (Greg. 676,19) sous les murs de Thessalonique, essayant en vain, une fois de plus, de gagner les habitants. Puis il se mit en route, toujours sous la protection d'Umur, par Serrhes et Zichna, par Christoupolis, où il trouva le défilé libre, et par Périthéorion (Anastasioupolis), pour Didymotique. Il y arriva en plein hiver 1343-1344 (3). Comme les vivres manquaient les Turcs se ravitaillaient en pillant la région que le chroniqueur appelle de nouveau « la Macédoine » (v. § 38).

(1) Pour les mouvements d'Umur-beg (le Morbassan des chroniqueurs latins) v. P. Lemerle, *L'émirat d'Aydin*, Paris 1957, 144-179. Pour son amitié avec Cantacuzène, qui remontait à 1335, v. p. 112-115.

(2) Cant. III 64 = II 390,24-391,3. Greg. XIII 10 = II 672,19-24. Le souvenir de cet épisode s'est peut-être conservé sous une forme corrompue et une date erronée dans le groupe des chroniques brèves qui commencent par le (premier) « passage » des Turcs en Occident; v. R. J. Loenertz, *Études sur les chroniques brèves byzantines*, Or. Chr. Per. 24 (1958) 159. Mais on ne peut pas invoquer en faveur de cette thèse le témoignage de notre chroniqueur, car la ruine dont il parle eut pour théatre la Thrace, non pas l'Occident, c'est-à-dire la Macédoine historique.

(3) Pour l'itinéraire v. P. Lemerle, *L'Émirat*, 166-169, qui complète les données de Cantacuzène et de Grégoras par celles du *Destān d'Umur pacha, Düstūrname-i Enverī*, ed. I. Melikoff-Sayar, Paris 1954 (= Bibliothèque byzantine, Documents, 2) vv. 1307-1866.

Ils y restèrent jusqu'au milieu du printemps 1344. Quand Umur prit congé de Cantacuzène il lui promit d'envoyer dans les quinze jours des hommes pour remplacer ceux qui rentraient avec lui en Asie. Il tint parole. Le nouveau contingent arriva sur quinze bateaux, treize jours seulement après le départ d'Umur (1). Dans l'intervalle Cantacuzène assiégea et prit Gratianoupolis. Pendant le siège, très bref, il prit à sa solde une troupe turque qui traversait le pays. Ces hommes avaient perdu leurs bateaux, détruits le 13 mai 1344 près de Longos sur la presque'île de Pallène en Chalcidique par la flotte de la ligne navale que Clément VI venait d'organiser contre les Turcs et qui devait, le 18 octobre suivant, prendre d'assaut la ville-basse de Smyrne (2). Les Turcs, voulant rentrer chez eux par la voie de terre, battirent une armée serbe envoyée contre eux par Étienne Dušan et offrirent ensuite leurs services à Cantacuzène, campé sous Gratianoupolis, qui les enrôla pour quarante jours, comptant sur le butin de Gratianoupolis pour payer leur solde. Tout cela se passa peu après le 13 mai, dans les treize jours qui suivirent le départ d'Umur-beg, qu'il faut par conséquent placer vers le début du mois (3).

42. Apocauque assiège Cantacuzène.

6852/1344 (ind. 12) V-VII

Cant. II 68 = II 421,7-15; III 71 = II 432,23-435,16. Greg. XIV 3-6 = II 702,3-710,16.

Le ⟨..⟩ mai de l'année 6852, douzième indiction, le Grand Duc mit sur pied une armée nombreuse. Il prit aussi avec lui l'empereur, monseigneur Jean, et le patriarche, monseigneur Jean, et quitta la Ville. Il envoya l'empereur et le patriarche à Héraclée pendant que lui-même concentrait l'armée et marcha sur Didymotique contre Cantacuzène, et l'accula dans la ville. Et il livra aux flammes la moisson

(1) Cant. III 68-70 = II 419,14-21; 427,4; 428,2-8.
(2) Lemerle, *L'Émirat*, 180-191, surtout 187-189.
(3) Lemerle, *L'Émirat*, 179, place le départ à la fin du printemps 1344.

entière, toutes les gerbes, et lui mena la vie dure. Et en juillet le gendre du Grand Duc, le protostrator, se noya en nageant dans le fleuve qui passe à Didymotique.

Apocauque marcha sur Didymotique quand il sut que les mercenaires turcs de Cantacuzène l'avaient quitté (Cant. 433,2-3), c'est-à-dire vers la fin de juin, car il les avait enrôlés en mai pour quarante jours (v. § 41). Il a donc mobilisé en mai, comme le veut notre chronique, et conduit son armée à Heraclée de Thrace, attendant le moment favorable pour prendre l'offensive. Grégoras confirme la date, car selon lui (703,5-12) Apocauque partit de Constantinople au temps où Cantacuzène s'emparait de Gratianoupolis, c'est-à-dire vers le milieu de mai.

Le chroniqueur et Cantacuzène rapportent que le Grand Duc emmena à Héraclée le patriarche Jean XIV et l'empereur-enfant, Jean V. Grégoras ajoute qu'il avait l'intention de marier ce dernier à une de ses filles. Cantacuzène parle également de ce projet, mais il le fait à propos d'un épisode similaire, antérieur de trois ans [1] et il le rappelle après la mort d'Apocauque (II 549,24-550,3).

Cantacuzène étant rentré à Didymotique Apocauque se mit en route et vint assiéger la place d'Empythion sur l'Hèbre (Marica) « le fleuve qui passe à Didymotique », dans les flots duquel se noya son gendre, le protostrator Andronic Paléologue [2].

Ce fut une perte sensible pour Apocauque, qui songeait, s'il faut en croire Cantacuzène, à le faire proclamer empereur, sûrement à cause de ses attaches familiales avec la dynastie régnante et avec les maisons imperiales des Doucas et des Comnènes [3]. En effet, sa grand-mère paternelle, Anne Paléologine, était fille de l'empereur Michel VIII Paléologue [4], et son grand-père, le despote Michel, surnommé Koutroulès, était fils du despote Michel II Commène Doucas Ange, seigneur de l'Épire et de Thessalie [5]. Leur fils Constantin, père d'An-

(1) CANT. III 10 = II 71,8-10: v. Or. Chr. Per. 30 (1964) 61.

(2) Cantacuzène place la mort à la fin de l'été (θέρους ἤδη λήγοντος) ce qui contredit le paragraphe suivant.

(3) L. STIERNON, *Les origines du despotat d'Épire*, dans *Revue des Études byzantines* 17 (1959) 90-126.

(4) A. TH. PAPADOPULOS, *Versuch*, 29 nº 47. Cet article et les deux suivants contiennent des erreurs graves que nous signalerons dans les notes suivantes.

(5) Michel II avait trois fils légitimes, Nicéphore, Jean et Démétrius, et un batard, Jean (Pachym. Mich. Pal. III 27 = I 243,1-7 Bonn). Il

dronic, portait le nom de famille de sa mère (1). Andronic fut nommé grand stratopédarque le 19 novembre 1341, à l'occasion du couronnement de Jean V Paléologue (2). Il exerça plusieurs commandements militaires (Cant. III 37 et 39 = II 225,3-7; 236,9-13) et fut bientôt promu protostrator (Cant. III 52 = II 305,1-8). En hiver 1342-1343 il barra le chemin à Cantacuzène qui voulait rentrer dans sa résidence de Didymotique (Cant. III 55 = II 333,7-335,22). Sa mort dans les flots de la Marica enleva de l'échiquier politique un personnage qui n'était pas sans importance, importance due au moins en partie aux idées dynastiques de l'époque.

Immédiatement après la mort de son gendre Apocauque marcha sur Didymotique, mais les nouvelles inquiétantes venues de Constantinople le décidèrent bientôt à lever le siège (§ 43).

43. Retour à Constantinople du patriarche, de Jean V et d'Apocauque.

6852/1344 (ind. 12) VIII

Cant. III 71 et 72 = II 432,20-23 et 437,9-438,11. — Greg. XIV 5,7-8 = II 710,16-711,21.

Au mois d'août l'impératrice fit appeler le patriarche monseigneur Jean, qui se trouvait à Héraclée. Ce dernier emmena l'empereur

---

divisa ses états entre Nicéphore, qui eut Arta et l'Épire, et le bâtard Jean qui eut la Thessalie et Néopatras (Pachym. Mich. Pal. IV 26 = I 307,17-20). Les deux autres fils eurent des apanages. Démétrius (qui avait changé son nom en Michel à la mort de son père), mécontent du sien passa dans le camp de Michel VIII Paléologue qui le créa despote et lui fit épouser sa fille Anne (Pachym. Mich. Pal. VI 6 = I 439,11-441,4). Il n'était donc pas « despote de Néopatras » (titre qui n'existait pas) comme le veut Papadopulos, *Versuch*, 29 n° 47. Il était surnommé Koutroulès (Greg. VI 9 = I 204,5). Papadopulos *l.c.* l'identifie avec Michel Paléologue, chef des Zélotes thessaloniciens, mis à mort par ordre du grand primicier Jean Apocauque, fils du Grand Duc Alexis, en 1345 (Cant. III 93 = II 569,1-570,15) avec lequel il a en commun seulement le prénom Michel! (Nous devons ces renseignements au R. P. Loenertz).

(1) Voir sur lui: Cant. I 26 et 36 = I 130,1-6 et 150,14-24; III 11. 32.55.87 = II 77,14-78,1; 196,3-9; 329,2-7; 535,8-14. Miklosich-Müller, *Acta*, III 104, 12-13 (ab imo). Distinguer de lui le protosébaste C. P., Cant. III 42 = II 246,4-24; contre Papadopulos, *Versuch*, 30 n° 48 et 49, articles qui fourmillent d'erreurs invraisemblables.

(2) Cant. III 36 = II 218,10-12. La date de cette nomination exclut l'identification avec un homonyme, grand stratopédarque en 1321-1322

et alla dans la Ville contre la volonté d'Apocauque. Celui-ci, quand il le sut, s'indigna et leva le siège de Didymotique; il se rendit dans sa tour. Ensuite il alla dans la Ville.

Cantacuzène raconte (432,20-23) que le patriarche Jean ramena Jean V Paléologue d'Héraclée à Constantinople parce que le jeune empereur était malade. Notre chroniqueur, d'accord une fois de plus avec Grégoras (710,23-711,4), dit qu'il le fit sur un ordre de l'impératrice-mère, alertée par le grand logothète Jean Gabalas, qui mit la régente au courant du projet de mariage (§ 42). On peut concilier cette version avec celle de Cantacuzène en supposant que la maladie de Jean V, vraie ou prétendue, servit de prétexte au rappel.

Informé de ce qui se tramait à Constantinople Apocauque leva sur-le-champ le siège de Didymotique et vint s'installer dans la tour des Manganes qu'il venait de faire aménager à cette fin. Quand notre chroniqueur dit qu'il vint d'abord dans sa tour, puis à Constantinople, il pense à une autre tour, celle qu'Apocauque possédait à Épibatès [1]. Son erreur ne tient pas devant les témoignages concordants de Cantacuzène et de Grégoras.

44. Le meurtre d'Apocauque.

6853/1345 (ind. 13) VI.11-12

Cant. III 88 = II 542,6-545,22. — Greg. XIV 10,5-12 = II 731,12-738,8. — Ducas V 4-5 = 21-22 Bonn = 43,21-47,16 Grecu.

Le 14 juin de l'année suivante, treizième indiction, les prisonniers gardés dans le Grand Palais complotèrent contre Apocauque et le décapitèrent. Le lendemain, le peuple soulevé par Tzephré, les reprit et les passa au fil de l'épée.

Cantacuzène, Grégoras et Doucas (qui est ici l'écho d'un témoin oculaire) racontent longuement la fin du grand Duc Alexis Apocauque, assommé par ses propres prisonniers politiques dans

---

et partisan d'Andronic II dans la guerre des deux Andronic (Cant. I 27.30.35.39. = I 135,17-25; 146,4-9; 169,24-170,2; 187,20-23). L'identité est donnée comme certaine dans Papadopulos, *Versuch*, 30 nº 49.

(1) § 34 de notre chronique; Or. Chr. Per. 30 (1964) 61, et Cant. III 80 = II 495,21-22.

le Grand Palais, et le massacre consécutif des meurtriers et de leurs compagnons d'infortune (1). Les trois récits concordent substantiellement, mais Grégoras seul (731,18) donne une date précise: onze juin d'une année qui ne peut être que l'année 6853/1345. La Chronique brève 47 de Lampros-Amantos (lin. 14-15) s'accorde avec lui pour le millésime et le quantième, mais écrit « juillet » au lieu de juin. Son témoignage semblait confirmer une hypothèse avancée il y a plus d'un siècle, qui plaçait l'épisode en juillet malgré le texte de Grégoras (2). Mais notre chroniqueur, bien qu'il se trompe sur le quantième, reconfirme Grégoras et une note chronologique qui a échappé à l'attention des historiens tranche définitivement le débat en sa faveur, car elle donne outre le quantième le nom du jour de la semaine et garantit ainsi à la fois le quantième et le nom du mois:

Μηνὶ Ἰουνίῳ, ἰνδικτιῶνος ιγ', ,ςωνγ', ἡμέρᾳ Σαββάτῳ, ια' τοῦ μηνός, γέγονεν ὁ φόνος τοῦ μεγάλου δουκὸς τοῦ Ἀποκαύκου. καὶ τῇ ἐπαύριον, ἡμέρᾳ Κυριακῇ, γέγονε τῶν φονευτῶν ἡ καταστροφή (3).	Le 11 juin de la treizième indiction, l'an 6853, un samedi, eut lieu l'assassinat du grand Duc Apocauque; et le lendemain, un dimanche, les meurtriers subirent la mort (3).

Alexis Apocauque est donc mort en 1345, le samedi 11 juin. Le 11 juillet est encore exclu parce que l'événement était connu à Venise le 24 de ce mois (4). Le lendemain les Gasmoules de la

(1) Le Turc Enverī, qui écrivait en 1465, mais puisait à des sources anciennes raconte lui aussi le meurtre d'Apocauque et le massacre des meurtriers dans son *Düstūrnamē* (ed. cit. § 41, p. 354, n. 3) vv. 2327-2340. Commentaire: P. LEMERLE, *L'Émirat d'Aydin*, 204-212.

(2) V. PARISOT, *Cantacuzène, homme d'état et historien*, Paris 1845, 198 n. 3. P. LEMERLE, *L'Émirat*, 210, trompé par l'*editio princeps* de notre chronique, où on lit « juillet » tandis que le ms. porte « juin », a estimé que l'hypothèse de Parisot était désormais prouvée. Le contraire est vrai, et il faut prendre dans un sens très large le *θέρους μεσοῦντος* de Grégoras (728,3) datant un fait antérieur de quatre jours à la mort d'Apocauque.

(3) Cod. Marcian. gr. 452, f. 452v, à la fin de la *Ῥοδωνιά* de MACAIRE CHRYSOCÉPHALE, ed. E. de Stefani dans *Studi Italiani di filologia classica* 8 (1900) 453 où l'on montre que la notice est de la main de Macaire, qui vivait en plein XIVe siècle.

(4) Le 24 juillet le sénat de Venise, répondant à Marco Foscarini, baile à Constantinople, l'informe que les tractations avec Byzance en vue

flotte impériale, payés par la veuve d'Apocauque et incités par le bourreau Tzephré [1], sous les yeux d'une foule de curieux massés dans l'Hippodrome [2], donnèrent l'assaut à la prison et massacrèrent presque tous les prisonniers, qui étaient au moins 200 selon Grégoras (734,4), plus de 200 selon Doucas (43,23), tandis que la Chronique brève 47 estime à 180 le nombre des victimes.

45. L'ÉCROULEMENT PARTIEL DE L'ÉGLISE SAINTE-SOPHIE. CANTACUZÈNE ATTAQUE CONSTANTINOPLE PAR DEUX FOIS.

6853/1345 (ind. 13) V – 6854/1346 (ind. 14) V. 19

Greg. XV 2 = II 749,10-751,15. — Cant. IV 4 = III 29,18-30,2. — Cant. III 88.89.91. = II 545,20-550,3; 551,17-563,8. — Greg. XIV 9,2 = II 726,23-727,18 — Cant. III 84 = II 518,14-17. — Greg. XV 5 = II 762,7-10.

Le 13 mai de la quatorzième indiction, à deux heures du matin, l'église Sainte-Sophie s'écroula.

Et Cantacuzène, sortant de Didymotique, prit toutes les places-fortes de la Macédoine. Ensuite il s'avança deux fois jusqu'à la Ville avec les Turcs. Il fit beaucoup mal aux Chrétiens. Puis il prit Sélymbrie et y fit son séjour (habituel).

La date de l'écroulement partiel de l'église Sainte-Sophie, vendredi 19 mai 1346, est garantie par deux chroniques brèves qui donnent millésime, quantième et jour de la semaine en accord

---

de l'achat de la Nouvelle-Phocée sont suspendues, parce qu'on vient d'apprendre la mort d'Apocauque (« *nova venerunt illum megaducam decesisse* »); Venise, Arch. St., Senato, Misti 23, f. 28v; regeste: FR. THIRIET, *Régestes de délibérations du sénat de Venise concernant la Romanie*, I, Paris 1958, 58 nº 182.

(1) CANT. 544,22-545,4. Bekker et ses prédécesseurs impriment *Τζεφραίτις* au lieu de *Τζεφρέ τις*. C'est n'est pas une faute d'impression, car dans l'index (t. III, p. 616) on lit « *Zephraetis carnifex* ». Il s'agit naturellement du nom germanique Geoffroy, Giufrè, qu'on rencontre encore dans l'onomastique byzantine sous la forme latine de *Κοντοφρέ* (Godofredus, Godefroi, Goffredo). — Sur les noms étrangers avec l'*é* final, cf. H. GRÉGOIRE dans *Byzantion* 9 (1934) 794 (fin).

(2) L'Hippodrome était encore au XIVe siècle le lieu normal des réunions populaires. Ainsi le 22 novembre 1354, à la nouvelle que Jean V Paléologue venait de pénétrer dans la Ville, le peuple se rassembla *spon-*

parfait (1). Elle s'est conservée aussi dans une notice chronologique isolée (2), tandis qu'elle est entachée d'erreur dans notre chronique, probablement par la faute d'un copiste. Cantacuzène, qui rappelle la catastrophe quand il explique pourquoi son second couronnement (1347.V.21) n'eut pas lieu à l'église Sainte-Sophie, dit qu'elle se produisit un an avant son entrée à Constantinople (1347.II.3). Grégoras insiste sur le fait qu'il n'y eut aucun tremblement de terre (3). Il y voit le présage d'un châtiment à venir et au deuxième chapitre de son livre XV décrit en détail le triste événement. Après la description il note la fin de l'été (751,20). C'est l'été 1346, car le livre XV s'ouvre sur la prise de Serrhes par Étienne Dušan, dont la date (1345.IX.25) est connue par ailleurs (4).

---

tanément (*ὁ δῆμος . . . ἔτρεχε εἰς τὸν Ἱππόδρομον*) dans l'Hippodrome (Ducas XI 4 = 42,16 Bonn = 69,22-23 Grecu). En septembre 1368 on lut au peuple, convoqué dans l'Hippodrome, les lettres d'Urbain V invitant les Grecs à l'Union (*Chron. br.* 47 lin. 30-31; cf. *Dém. Cydonès.* ep. 103 (Loenertz) lin. 84 et n.)

(1) *Chron. br.* 47, lin. 18-19 et 52, lin. 12-18. Dans la chronique 47 la notice est placée par erreur après l'entrée de Cantacuzène à Constantinople, mais l'accord du quantième et du jour de semaine avec le millésime dénonce la méprise et permet d'y remédier. P. Charanis dans *Byzantion* 13 (1938) 346 n'apprécie pas comme il convient la force probante du synchronisme et donne trop d'importance aux chiffres ronds de Cantacuzène (III 29,21) et de Grégoras (III 198,20 Bonn) dans un discours mis dans la bouche du patriarche Calliste en 1353. Il s'embrouille dans la chronologie de Grégoras auquel il reproche à tort de placer l'événement en été 1345; car les tremblements de terre mentionnés chez Grégoras 694,13-695,21 commencent, bien que placés après la retraite d'Umur-beg en mai 1344, au mois de novembre 1343 et cessent en novembre 1344 (pas en automne 1345). Grégoras (695,21) signale qu'un deuxième tremblement de terre eut lieu un an après le premier; c'est donc celui du 6 novembre 1344 (cf. § 39). Charanis identifie ce dernier avec celui qui fit écrouler l'église Sainte-Sophie (et le situe automne 1345!). — I. Ševčenko dans *Dumbarton Oaks Papers* 11 (1957) 167 n. 164 a remis les choses en place.

(2) *Εἰς τὰς ιθ' τοῦ Μαΐου μηνὸς ἐχάλασεν ὁ περιβόητος τροῦλλος τῆς Ἁγίας Σοφίας, φεῦ τῆς ζημίας, ἔτους ,ϛωνδ' ἰνδικτιῶνος ιδ'.* Cod. Vat. gr. 773, f. 1v; R. Devreesse, *Codices Vaticani Graeci*, III, Vatican 1950, 289.

(3) *ἄνευ σεισμοῦ* (749,8) rappelle les tremblements de terre d'automne 1343 (§ 39) et plus encore celui du 6 novembre 1344 (ibid.), à la suite duquel une fissure se produisit dans la grande abside orientale (696,8-11) qui s'agrandit lentement (*παρερρήγνυτο* 696,9) et causa la ruine finale sans qu'il y eût une nouvelle secousse (v. aussi ci-dessus n. 1).

(4) G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1963², 431 et n. 2, d'après une note chronologique dans le ms. 62 du mo-

Le chroniqueur abrège à l'exès quand il écrit trop simplement que la grande église s'écroula. Un peu plus du quart de la grande coupole s'effondra, entrainé dans la chute d'une des quatre grands absides — l'orientale — qui l'étayaient (1). Les débris tombèrent en partie dans le sanctuaire (*βῆμα*), démolissant l'iconostase (*τέμπλον*) qui le séparait du reste de l'église, en partie dans l'espace contigu au sanctuaire (*ἡ πρὸς βήματι στοά* Cant. III 29,23-30,1) ruinant l'ambon qui s'y trouvait (2).

Grégoras décrit en paroles émues la douleur du peuple fidèle et le dévouement des volontaires, des femmes surtout, qui se mirent aussitôt à déblayer le sanctuaire. Un contemporain, Alexis Macrembolite, composa une complainte (*θρῆνος*) « Sur l'église Sainte-Sophie, écroulé à la suite de nombreux tremblements de terre qui se suivirent » (3).

---

nastère du Prodrome près de Serrhes: *τῇ κδʹ σεπτεμβρίου μηνός, ἰνδικτιῶνος ιδʹ, ἡμέρᾳ Σαββάτῳ, ὥρᾳ θʹ, εἰσῆλθεν ἡ φύλαξις τοῦ Κράλη ἐπάνω εἰς τὸ Καστέλι καὶ αὐτὸς τῇ κεʹ εἰς τὸ κάτω καὶ ἐλειτουργήθη εἰς τὴν μητρόπολιν ἔτους ͵ςωνδʹ.* Citée d'après E. G. STRATES, *Ἱστορία τῆς πόλεως Σερρῶν*, Serrhes 1926, 55. Dès octobre 1345 « Étienne Dušan, kralj et autocrator de Serbie et de Romanie » confirma les possessions de ce monastère; A. GUILLOU, *Les Archives de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée*, Paris 1955, 131 n° 39.

(1) Pour désigner la coupole la *chronique brève* 52 et la notice du Vat. gr. 773 citée ci-dessus p. 361 n. 2 emploient les termes techniques latins *τροῦλλος, τρούλλη* que Grégoras et Cantacuzène remplacent par *ἡμισφαίριον* et *ὀροφή*.

(2) La préposition *πρός* montre que la grande *στοά* dont parle Cantacuzène se trouvait au niveau du sanctuaire et lui était contiguë. Il ne peut donc s'agir ni d'un arc, ni d'une galerie, ni d'une fenêtre. Voir cependant en sens contraire I. ŠEVČENKO, *Notes on Stephen, The Novgorodian Pilgrim to Constantinople in the XIV Century*, dans *Südostforschungen* 12 (1953) 169 n. 22. La *στοά* doit être l'espace délimité au Nord et au Sud par les deux conques flanquant celle qui délimite le sanctuaire à l'est et qui est la conque par excellence: *κόγχη, μύαξ, μυάκιον*. (Nous devons l'éclaircissement de la terminologie au R. P. Loenertz). E. M. ANTONIADES, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας*, I, Athen 1907, 27 montre par un dessein l'aspect que pouvait avoir l'église Sainte-Sophie après la catastrophe.

(3) Jérusalem, Bibliothèque du patriarcat grec orthodoxe, cod. S. Sab. 417, f. 110-113v. Nous comptons publier ce texte, sur l'auteur duquel on peut consulter, en attendant une étude: I. ŠEVČENKO, *Alexios Makrembolites and his « Dialogue of the rich and the poor »*, dans *Zbornik radova* 6 (1960) 187-228.

Pour dater la conquête des villes de « Macédoine » (c'est-à-dire de Thrace, v. § 38) par Cantacuzène, ses deux marches sur Constantinople, le mal qu'il fit aux « Chrétiens », son entrée et son établissement à Sélymbrie, il faut dresser son itinéraire à partir du moment (mai 1344) où nous l'avons laissé au § 41.

Il raconte la conquête de la Thrace dans les chapitres 60-85 du troisième livre de ses Mémoires. La série des villes prises ou gagnées à sa cause s'ouvre en mai 1344 avec Gratianoupolis (§ 41) et se clôt par Andrinople et Čirmen au printemps suivant (1). Peu de temps auparavant, après le 6 novembre 1344, Sélymbrie lui avait ouvert ses portes (2).

Au début du printemps 1345 Umur-beg et Suleyman, fils de Saruhan, émir de Manisa (Magnésie sur le Sipyle en Lydie) passèrent l'Hellespont — Smyrne, le port d'Aydin, était aux mains des Chrétiens depuis octobre précédant — et rejoignirent Cantacuzène à Didymotique avec 20000 hommes à cheval, recrutés dans les émirats de Saruhan et d'Aydin (3). En attendant qu'il mobilisât ses forces à lui, les Turcs s'en allèrent piller la Bulgarie (4). Quand ses alliés furent de retour Cantacuzène les conduisit, en mai probablement, contre l'aventurier bulgaire Momčilo, seigneur de Xanthé, dont les états s'étendaient de Méropé jusqu'à la Morrha (5). Dans

(1) D'après Grégoras (XV 1 = II 747,12-14) Cantacuzène tenait en automne 1345 la Thrace entière depuis Christoupolis jusqu'à Sélymbrie et Derkos, à l'exception de la Chersonèse. Cantacuzène écrit (III 77 = II 483,12-14) que « toutes les villes de Thrace, excepté Ainos, Hexamilion et Callipolis » se soumirent à lui (en automne-hiver 1344-1345, d'après le contexte). Plus loin (III 86 = II 529,12-13) il répète qu'il « s'était soumis (avant printemps 1345) presque toutes les villes de la Thrace ».

(2) Le terme *post quem* résulte de l'occupation de Chora grâce à une séisme dont nous savons maintenant que c'est celui du 6 novembre 1344; ci-dessus § 39 p. 349, et CANT. III 76 = II 477,4-13.

(3) P. LEMERLE, *L'Émirat*, 212. D'après Grégoras (XIV 9 = II 727,2-18) Cantacuzène aurait conduit Umur et ses Turcs, à peine arrivés, sous les murs de Constantinople, récit inconciliable avec celui de Cantacuzène. Grégoras y commet des erreurs grossières de chronologie. Il situe la première marche sur Constantinople avant l'assassinat d'Apocauque et passe sous silence la deuxième.

(4) Il se peut que notre chroniqueur pense aux Bulgares quand il parle des dommages que subirent les « Chrétiens ».

(5) Sur Momčilo v. ST. KYRIAKIDES dans *Makedonika* 2 (1941-1952) 332-345; cf. P. LEMERLE, *L'Émirat*, 169 et n. 1. Pour Méropé et la Morrha v. la carte dans LEMERLE, *L'Émirat*, 147.

un combat livré sous les murs de Périthéorion (1), Momčilo trouva la mort le 7 juin 1345, quatre jours avant le meurtre d'Alexis Apocauque à Constantinople (§ 44). Cantacuzène occupa Périthéorion et Xanthé et se mit en route pour débloquer Serrhes, assiégée par Étienne Dušan. En chemin, non loin de Christoupolis, il apprit la fin violente d'Apocauque. Ses alliés turcs, qui espéraient surprendre la capitale grâce au désarrois que devait causer la disparition du grand Duc, le persuadèrent (ou plutôt le contraignirent) de marcher sur Constantinople. C'est la première des deux marches dont parle la chronique. Elle remonte à onze mois avant la chute de la Grande Église! Cantacuzène ne s'attarda pas sous les murs de la Ville. Constatant qu'il était trop tard pour profiter des troubles, qui y avaient duré trois ou quatre jours seulement, il reprit le chemin de Serrhes, laissant devant Constantinople un corps de troupes avec mission de surveiller et de harceler l'ennemi, s'il se risquait hors des murs. Mais à la première étape, Apamée, Suleyman tomba malade et mourut au bout de six jours. Umur, craignant qu'on l'accusât de l'avoir empoisonné, ramena dans leurs foyers ses hommes et sûrement aussi ceux du prince défunt, quoique nos historiens ne le disent pas expressément (2). Réduit à ses seules forces Cantacuzène était trop faible pour se mesurer avec celles de Dušan. Le 25 septembre 1345 Serrhes tomba aux mains de ce dernier, qui prit le titre « empereur des Serbes et des Romains » (3).

Jean Cantacuzène reparut sous les murs de Constantinople probablement en automne 1345, avec des troupes qu'il avait mobilisées contre Jean Batatzès, grand stratopédarque et seigneur de Téristasis en Thrace (4). Ce personnage, qui avait déjà deux fois

(1) Cant. II 531,11-534,20. Périthéorion, l'ancienne Anastasioupolis, est aujourd'hui une ruine qui conserve son nom turc Baru-Kaléh; P. LEMERLE, *L'Émirat*, 168 n. 4.

(2) Sur cet épisode v. P. LEMERLE, *L'Émirat*, p. 216-217, qui commente les vers 2277-2372 du *Destān d'Umur pacha*.

(3) V. ci-dessus p. 361 n. 4.

(4) Il n'existe aucune étude complète et satisfaisante sur Jean Batatzès. Pour l'écrire il faudra partir des données et des notes dispersées dans les ouvrages suivants: P. LEMERLE, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris 1945, 236-237. FR. DÖLGER, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, München 1948, 204 nº 72/73 Bemerkung. A. GUILLOU, *Les Archives de Saint-Jean Prodrome sur le mont Ménécée*, Paris 1955, 118-119 nº 36, où l'on trouvera l'indication d'autres ouvrages à consulter.

changé de camp durant la guerre civile, commandait le corps d'observation laissé devant la capitale au mois de juin précédent. Il profita de cette mission pour renouer avec la régente Anne, à laquelle il finit par se rallier malgré les efforts de Cantacuzène pour le retenir. Grâce à ses relations avec un émir d'Asie mineure (1) Batatzès recruta une armée de volontaires turcs, sans leur dire contre qui il comptait les employer. Arrivés sur place, quand ils surent que c'était Cantacuzène, ils se tournèrent contre leur employeur, le massacrèrent, pillèrent le pays sans distinction de parti et retournèrent chez eux, emmenant prisonnier entre autres un fils de Batatzès. Délivré de Bartatzès Cantacuzène conduisit contre Byzance les forces maintenant disponibles. C'est la seconde marche mentionnée dans notre chronique. Étant donné le temps nécessaire pour les négotiations de Batatzès avec Anne Paléologine et de Cantacuzène avec Batatzès, et pour le recrutement des Turcs de Batatzès, elle n'a guère pu être antérieure à l'automne 1345. Cantacuzène qui, seul, la raconte, ne parle ni d'opérations militaires ni de Turcs qui y auraient pris part. Mais un tel silence n'est pas décisif, et il se peut que notre chroniqueur soit l'écho d'une bonne tradition quand il affirme leur présence (2).

Deçu pour la seconde fois en moins d'une année dans son espoir de prendre la Ville, Cantacuzène se retira à Sélymbrie (Cant. 563,6-8). La place était sienne depuis l'hiver ou le printemps 1345 (Cant. 518,17, et p. 363, et n. 2). Il n'avait donc pas à la prendre, comme dit notre chroniqueur, qui partage cette erreur avec Grégoras (XV 5 = II 762,7-10), lequel mentionne la prise immédiatement avant le couronnement de Cantacuzène à Andrinople (1346.V.21). Mais le chroniqueur s'accorde avec Cantacuzène quand il dit qu'il y demeurait (3). Car si les séjours qu'il y fit n'étaient pas longs, ils

(1) Grégoras (XIV 11 = II 741,22) appelle cet émir Souleyman. A cause de la fréquence du nom il n'est pas identifiable avec certitude; P. Lemerle, *L'Émirat*, 204 n. 1 identifie ces Turcs avec ceux de Suleyman, fils de Qaresi, qui avait amené à Cantacuzène un important contingent, peu avant le 6 novembre 1344 (Cant. II 476,12).

(2) Dans sa lettre 9 à Jean Cantacuzène (lin. 16-18 Loenertz) Démétrius Cydonès, parlant de l'épisode qui nous occupe, écrit que l'empereur « enferme l'ennemi dans ses murs, comme des fauves (dans leur cage). Et on raconte que les transfuges (arrivent) en nombre et que l'ennemi a la peur au fond de l'âme ». Pour ces transfuges cf. Cant. III 91 = II 563,5-6.

(3) Cant. III 97 = II 598,19-21. — Si l'on ne veut pas voir dans l'imparfait ἦν qui s'oppose à l'aoriste παρέλαβεν, une simple tautologie il

étaient fréquents et on peut dire que Sélymbrie était son quartier général. Il y célébra en juin 1346 les noces de sa fille Théodora avec Orhan, émir des Turcs ottomans. Le mariage avait été négocié en janvier (1346), peut-être à Sélymbrie, après l'échec de la tentative contre Constantinople (1).

46. Condamnation et déposition du patriarche Jean XIV et entrée de Jean Cantacuzène à Constantinople.

6855/1347 (ind. 15) II.2-3
Cant. III 99 = II 602,9-607,11; IV 2 = III 13,8-15. — Grég. XV 7,1-8,4 = II 767,12-775,2. — Ducas IX 4 = 63,5-9 Grecu = 37,3-8 Bonn.

Le 2 février de l'année 6855, quinzième indiction, un synode eut lieu dans le Palais contre le patriarche Jean, et on le déposa, en présence de l'impératrice Anne. Et le lendemain, l'empereur Cantacuzène entra dans la Ville, par la Porte Dorée, Phacéolat et les siens ayant commis trahison.

À l'endroit où Cantacuzène raconte longuement la déposition du patriarche Jean Calécas par ordre de la régente Anne (602,9-604,22) et sa propre entrée dans la Ville grâce à la trahison de Phacéolat (604,23-607,11) il ne donne aucune date. Mais le jour (3 février) se trouve dans une lettre de Barthélémy de Rome, nonce du pape Clément VI en Orient, envoyé auprès de l'impératrice-régente Anne par le capitaine général de la croisade, Humbert II dauphin de Viennois, et témoin de l'événement (2). Grégoras

---

faut traduire « il demeurait, séjournait habituellement, il y établit son séjour ». Cela ne veut pas dire que le premier séjour après le retour de Constantinople fut particulièrement long; le récit de Cantacuzène au moins ne donne pas cette impression.

(1) Pour le mariage v. P. Lemerle, *L'Émirat*, 220-221. Pour les fiançailles v. Ducas IX 2 = 59,4-28 Grecu.

(2) Cant IV 2 = III 13,8-15,13. Cantacuzène affirme (13,7) qu'il inséra cette lettre et celle du même auteur au dauphin Humbert, qui suit (15,17-20,6) *ὥσπερ εἶχον* ce qui veut dire sans doute qu'il les traduisit ou fit traduire mot à mot. Mais on peut se demander si lui ou son traducteur ne renchérirent pas quelque peu sur les éloges dont elles débordent. Sur Barthélémy et sa carrière en Orient v. R.-J. Loenertz, dans *Or. Chr. Per.* 19 (1953) 189-190.

donne à la fin de son récit (775,1) le mois, le jour et l'année du monde. Une chronique brève et deux notes chronologiques isolées ont la même date que notre chronique [1]. Doucas ne donne aucune date.

Le tome synodal condamnant et déposant Jean Calécas, promulgué après l'entrée de Jean Cantacuzène à Constantinople, s'est conservé dans le registre patriarcal et aussi en copie privée [2].

47. Accords jurés entre Cantacuzène et la régente Anne.

6855/1347 (ind. 15) II.8

Cant. III 100 = II 613,1-615,3; IV 1 = III 8,10-9,22. Greg. XV 8,11 = II 779,23-24; XXVII 47 = III 166,9-13.

Et le 7 du même mois il régla le gouvernement de l'état et il prêta serment devant l'Hodégétria et le Crucifiement, jurant (aussi) qu'il prendrait l'empereur, monseigneur Jean, pour gendre et pour mari de madame Hélène, sa fille. Et de cette façon, il entra au Palais.

Après l'entrée de Cantacuzène dans la Ville, l'impératrice-régente, provisoirement en sûreté dans le palais fortifié des Blachernes, refusa d'abord de traiter. Mais au bout de quelques jours — le 8 février selon Cantacuzène — elle se résigna. Un accord fut mis par écrit, réglant sous la foi du serment les conditions du règne commun de Jean VI Cantacuzène et de Jean V Paléologue [3]. Les deux parties jurèrent de l'observer, chacun de son côté, et, naturellement, en présence de l'autre partie. Cantacuzène enregistre le fait, qui d'ailleurs allait de soi, sans dire comment s'accomplirent les rites, où des icônes saintes ont pu jouer un rôle, peut-être même celle de l'Hodégétria, que Cantacuzène était allé vénérer le matin même de son entrée à Constantinople (Cant. III 99 = II 607,15-18).

(1) *Chron. br.* 47, lin. 16-17; Cod. Bibl. Nat. Athènes 1429, f. 27, ed. V. Laurent, *Échos d'Orient* 36 (1937) 169; Cod. Athous 1634 (= Lavra Θ 219), ed. Sp. Lampros, dans *Néos Hellénomnémon* 7 (1910) 138 n. 43.

(2) Édition nouvelle et complète de ce tome par J. Meyendorff, *Le tome synodal de 1347*, dans *Zbornik radova* 8 (1963) 209-227.

(3) Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 5, München 1965, n° 2915. Sur les chartes comportant la mention d'un serment (*ὁρκωμοτικά*) v. Fr. Dölger, *Byzantinische Diplomatik*, Ettal 1956, 234 n. 76 et 239.

Après la cérémonie les portes du Palais s'ouvrirent. Jean Cantacuzène trouva l'impératrice et ses enfants près d'une icône de l'Hodégétria, peut-être dans la chapelle palatine. Devant cette icône il prêta un nouveau serment, tout personnel, jurant qu'il n'avait jamais eu l'intention de faire aucun mal à l'impératrice et aux enfants. Puis on se rendit ensemble dans l'appartement (*οἰκία*) préparé pour le recevoir. Là, au cours d'une conversation, qui eut lieu le jour même, lui et l'impératrice fiancèrent Jean Paléologue à Hélène, fille de Cantacuzène. Dans ses Mémoires ce dernier distingue nettement, comme nous venons de faire sur ses traces, les faits antérieurs à son entrée au Palais de ceux qui la suivirent. Notre chroniqueur (ou bien sa source?) brouille tout. Il se trompe certainement en plaçant les fiançailles avant l'entrée. On ne peut donc pas dire avec certitude auquel des deux serments de Cantacuzène il pense quand il dit que celui-ci jura devant l'Hodégétria. Et s'il pense au premier, politiquement le seul important, on peut encore se demander si l'Hodégétria en question était une reproduction, ou bien si l'on alla au monastère des Hodèges où l'on vénérait le prototype. Mais une chose est certaine: s'il s'agissait d'une copie, elle imitait en tout point l'original, au revers duquel était peint le crucifiement (1).

48. Élection du patriarche Isidore. Couronnement de Jean Cantacuzène. Noces de Jean V Paléologue.

6855/1347 (ind. 15) V.17-24 (ou 28)

Cant. IV 3 = III 25,4-26,6; IV 4 = III 29,1-18. — Greg. XV 10,2 et 11,1-3 = II 786,2-11 et 787,9-788,15. — Ducas X 3 = 38 Bonn = 63,29-65,6 Grecu.

Et le ⟨17⟩ mai de la même indiction le métropolite-élu de Monembasie, monseigneur Isidore, fut proclamé patriarche par les deux empereurs. Ensuite il fut consacré par le métropolite de Cyzique dans l'église des Blachernes.

(1) Pero Tafur, parlant de l'église des Hodèges écrit: « é alli está una ymagen de Nuestra Señora la Virgen Maria, que fizo Sant Lucas, é de la otra parte Nuestro Señor cruzificado »; *Andanças et viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos*, ed. D. Marcos Jiménez de la Espada, I, Madrid 1874, 174. Cf. R. Janin, *Les Églises et les monastères*

Et le 21 du même mois l'empereur Cantacuzène fut couronné par le patriarche, monseigneur Isidore, dans l'église des Blachernes.

Et le 24 du même mois, un jeudi, l'empereur, monseigneur Jean Paléologue, épousa l'impératrice, madame Hélène, dans la même église.

Cantacuzène, entrant dans la capitale (§ 47), trouva le siège patriarcal vacant après la déposition de Jean XIV Calécas (§ 46), et son ami, Grégoire Palamas, triomphant, désigné, dit-il, comme patriarche par l'opinion générale. Mais les êvêques et autres personnages importants du monde religieux qui avaient souffert pour Cantacuzène attendaient maintenant leur récompense, chacun s'estimant digne de la première place. Pour se tirer d'embarras il laissa, dit-il, la décision au synode, ce qui veut dire sans doute qu'il demanda à l'assemblée d'élire un seul candidat, au lieu des trois qu'on présentait normalement au choix de l'empereur, qui proclamait celui qu'il préférait [1]. D'après le biographe de Sabbas l'Athonite le synode aurait d'abord élu celui-ci, qui aurait décliné l'honneur [2]. Quoi qu'il en soit de ce témoignage isolé et incontrôlable, le jeudi 17 mai 1347 le moine Isidore fut proclamé par les deux empereurs, comme dit la chronique, c'est-à-dire par l'aîné des deux en présence du plus jeune. Isidore, maître d'école et moine à Thessalonique, sa patrie, de son nom de famille s'appelait Boucheir ou Boucheiras [3]. Élu métropolite de Monembasie proba-

---

(*de Constantinople*) Paris 1953, 214 pense que la représentation du crucifiement se trouvait « *en face* » de celle de la Vierge. Mais il s'agit sûrement d'une *icône bilatérale*; cf. D. I. Pallas, *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz, Der Ritus – Das Bild.* (= Miscellanea Byzantina Monacensia, 2) München 1965 (Institut für Byzantinistik der Universität), 308-332 et 334-335.

(1) Cf. O. Treitinger, *Die oströmische Kaiseridee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938, 223-225.

(2) Philothée Kokkinos, *Vie de Sabbas le ieune*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *'Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, V, Sanktpeterburg 1888, 190-359, v. chap. 68-69 = p. 339,7-347,29.

(3) Pour la date v. Miklosich-Müller, *Acta*, I, 256 n° IV = PG 152, col. 1283-84. Pour le nom de famille v. PG 150, col. 883 D, tome synodal antipalamite de juillet 1347. Sur le personnage en général v. sa *Vie* par Philothée Kokkinos, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Žitie dvuch vselenskich patriarchov XIV v.*, dans *Zapiski istor.-fil. fakult. imp. univ.*, 76 (Sanktpeterburg 1905) 52-151. R. Guilland, *Moines de l'Athos, patriarches de Constantinoples*, dans *'Επ.'Ετ.Βυζ.Σπ.* 22 (1963) 50-59. Notons

blement en 1341, sûrement avant avril 1342, Isidore n'avait pas encore reçu la consécration épiscopale en novembre 1344, quand il fut déposé par le patriarche Jean XIV Calécas et son synode, étant un des chefs du parti palamite (1). Il semble être alors retourné dans son monastère à Thessalonique, où le suppose une lettre de son pénitent et fils spirituel Démétrius Cydonès, écrite en 1346, quelque part en Thrace (2).

La notice officielle dans le registre patriarcal ne permet aucun doute sur la date de l'élection. L'absence du quantième dans la chronique est probablement un accident de copie. Le patriarche-élu fut consacré dans les trois jours, par Athanase, métropolite de Cyzique (3). Seul notre chroniqueur a noté le fait. La coutume réservait la consécration du patriarche au métropolite d'Héraclée de Thrace. Mais on connaît plus d'une infraction à la règle, et parfois sa raison; ainsi par exemple Étienne Ier (886), Polyeucte (956) et Léonce Théotokitès (1189) furent consacrés par le métropolite de Césarée de Cappadoce, protothronos de Constantinople. Dans le cas d'Étienne et de Léonce, le siège d'Héraclée se trouvait vacant, dans le cas de Polyeucte son titulaire était en disgrâce auprès de l'empereur (4). Joseph Ier Autoreianos (1267 ou 1268) se fit consa-

---

toutefois qu'Isidore ne fut pas « moine de l'Athos » proprement dit. Il y fit seulement un séjour temporaire dans l'ermitage Saint-Sabbas, près de Lavra, où Grégoire Palamas l'initia à la vie monastique et où il fut ordonné diacre. Puis il retourna à Thessalonique; *Vie d'Isidore*, citée ci-dessus, chap. 24-25, p. 81,15-83,16.

(1) G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone* etc. (Studi e Testi, 56) Vatican 1931, 199-206. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 110-111.

(2) DÉMÉTRIUS CYDONÈS, *Correspondance*, I, ed. R.-J. Loenertz, ep. 43; cf. ep. 86,55-60, allusion à la profession de maître d'école exercée par Isidore.

(3) Athanase a signé la déposition du patriarche Jean Calécas, en février 1347; v. MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, I, 255, et J. MEYENDORFF, article cité p. 367 n. 2.

(4) Pour Étienne Ier v. THEOPH. CONT. 354,5-8 Bonn; GEORG. CEDREN. II 249,12-15 Bonn; LEO GRAMM. 263,10-12; cf. Théodore Balsamon, Commentaire au troisième canon du concile de Constantinople de 381, dans G. A. RHALLES - M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, II, Athènes 1852, 176 = P. G. 137, col. 323A. Théodore Balsamon renvoit à la chronique de Jean Scylitzès, dont Cédrénus est pour cette époque un simple plagiat. — Pour Polyeucte v. CEDREN. II 334,3-12 et IOAN. ZON. XVI 22,7-8 = III 486,14-487,2 Bonn. — Pour Léonce v. BALSAMON, *l.c.*

crer par le métropolite de Mitylène (48e siège) parce que les partisans du patriarche déposé, Arsène, contestaient la légitimité, voire la validité de l'ordination de celui d'Héraclée par Germain III (1). Gérasime (1320) et Isaïe (1323) furent consacrés, l'un par le métropolite de Sardes (6e siège), l'autre par celui de Cyzique, qui tenait le rang du 5e siège (§§ 12 et 14 de notre chronique).

Isidore fit son testament en février 1350 et mourut avant le 22 avril (2).

La date du 21 mai, fête des saints Constantin et Hélène, que le chroniqueur, d'accord avec Grégoras, assigne au couronnement de Cantacuzène par Isidore, paraît sûre, car celle du 13 mai (*τρίτῃ ἐπὶ δεκάτῃ Μαΐου ἱσταμένου*), date assignée par Cantacuzène (III 29,1) est impossible, étant antérieure à l'élection du patriarche (3).

Le chroniqueur place trois jours après le couronnement, le jeudi 24 mai, les noces de Jean V Paléologue et d'Hélène Cantacuzène. L'accord du quantième avec le jour de la semaine garantit l'authenticité du texte, sinon la valeur de la date. Grégoras dit « six jours après le couronnement », c'est-à-dire le lundi 28 mai, Cantacuzène « le huitième jour après le couronnement », c'est-à-dire le lundi 21, si l'on compte à partir du 13 mai, le mardi 29, si l'on compte après la date authentique.

49. La naissance d'Andronic IV.

6856/1348 (ind. 1) IV.11

Ducas X 4 = 39 Bonn = 65,8 Grecu.

Le 11 avril de la première indiction l'empereur monseigneur Jean eut un fils, monseigneur Andronic.

La date de naissance d'Andronic IV, Paléologue, premier-né et héritier présomptif de Jean V Paléologue et d'Hélène Cantacuzène, conservée complète et précise par notre chronique seule,

(1) Georg. Pachym., *Mich. Pal.*, IV 23-24 = I 304,3-305,15 Bonn.

(2) Miklosich-Müller, *Acta*, I, 287-294 no CXXX et P.G. 152, col. 1297-1302 (testament). P.G. 151, col. 772 D-774 A, déclaration de Matthieu, métropolite d'Éphèse, du 22 avril 1350, d'où il apparaît (col. 773 A 4-5) que le patriarche était mort.

(3) Il faut lire probablement *πρώτῃ ἐπὶ δεκάτῃ Μαΐου φθίνοντος* et admettre un lapsus calami de l'auteur ou plutôt d'un rédacteur qui travaillait sous sa dictée. Voir pour une erreur semblable le commentaire

avait été calculée approximativement ([1]), grâce à plusieurs témoignages contemporains et concordants dont les données combinées permettent de conclure à l'année 1348: Andronic naquit du vivant du patriarche Isidore ([2]), décédé en 1350 peu après avoir fait son testament, daté de février. Il fut proclamé empereur probablement dès sa naissance, car lorsque son nom fut omis par accident dans les acclamations rituelles du dimanche de l'Orthodoxie, le 5 mars 1351, ses deux grand-mères protestèrent et l'omission fut réparée le dimanche suivant ([3]).

Peu après la bataille navale du Bosphore du 13 février 1352 (v. § 56) Jean V Paléologue, installé à Thessalonique depuis l'automne 1350 (v. § 52), vint, par Ainos et Didymotique à Constantinople, rendre visite à son beau-père, l'empereur Jean VI Canta cuzène ([4]). Il y resta un peu plus d'un mois (Greg. XXVII 29 = III 150,5), signa le tome dogmatique promulgué

---

au § 19 de notre chronique (= Or. Chr. Per. 30 [1964] 43), et, pour le rôle de collaborateurs, secrétaires ou rédacteurs dans la composition des Mémoires de Cantacuzène, R.-J. LOENERTZ, *Ordre et désordre dans les Mémoires de Jean Cantacuzène*, dans *Revue des Études Byzantines*, 22 (1964) 236-237.

([1]) A. TH. PAPADOPULOS, *Versuch*, 52 nº 81 propose février-septembre 1348. P. WIRTH, *Wann wurde Kaiser Andronikos IV Palaiologos geboren?*, dans *Byz. Zeitschr.* 55 (1962) 39 signale aux lecteurs de la *B.Z.* la donnée de notre chronique et l'usage qu'en a fait G. T. DENNIS, *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica*, Rome 1960, 26 n. 1.

([2]) PHILOTHÉE KOKKINOS, *Vie d'Isidore*, ed. A. Papadopulos-Kerameus, *Žitija dvuch vselenskich patriarchov XIV veka*, dans *Zapiski istoriko-filolog. fak. imp. universiteta*, 76 (Sanktpeterburg 1905) 19-24.

([3]) GREG. XVIII 2 = II 879,9-880,7. La date n'est pas douteuse: Jean Cantacuzène venait de rentrer de Thessalonique, où il avait passé l'hiver 1350-1351 (v. notre § 52) et Grégoire Palamas venait d'arriver à Constantinople, en vue du synode des Blachernes qui s'ouvrit le 27 mai 1351. Outre le nom d'Andronic on avait omis celui du feu patriarche Isidore. E. DE MURALT (*Essai*, II, 625 nº 20), oubliant que le Synodikon comportait aussi la commémoraison des patriarches défunts et contredisant, sans raison valable, sa source (Grégoras), en a conclu que l'épisode remontait au 14 février 1350.

([4]) CANT. IV 31 et 32 = III 229,9-12 et 237,4-238,3, « au plus fort de la guerre des Latins », c'est-à-dire de celle entre les Génois d'une part, les Grecs, Aragonais et Vénitiens alliés de l'autre, dont la bataille du Bosphore marqua le point culminant pour les Grecs, qui firent leur paix séparée avec les Génois le 6 mai 1352 (v. § 56).

au mois d'août précédent par le synode des Blachernes ([1]), et repartit par Didymotique, où il demeura jusqu'en automne ([2]), et par Ainos, où il signa le 10 octobre un traité avec Venise ([3]), à Thessalonique, emmenant son épouse et leur fils Manuel, tandis qu'Andronic et une fille, Irène, restèrent auprès de leur grand-mère maternelle Irène (Cant. IV 32 = III 238,15-22). Évidemment Manuel était trop jeune pour qu'on le séparât de sa mère. Il s'en suit que sa sœur Irène naquit avant lui, c'est-à-dire en 1349, car lui-même est né le 17 juin 1350, comme nous dirons en commentant le § 52 de notre chronique ([4]). — L'année de naissance de Michel et de Théodore reste toujours inconnue. Ils sont mentionnés pour la première fois, l'un dans une lettre d'Urbain V du premier juillet 1366 ([5]), l'autre dans un passage de l'Oraison funèbre par son frère Manuel se rapportant à l'année 1376, date à laquelle Théodore était gouverneur désigné de Thessalonique ([6]).

PETER SCHREINER

München

([1]) R.-J. LOENERTZ, *Wann unterschrieb Johannes V. Palaiologos den Tomos von 1351?*, dans *Byz. Zeitschrift* 47 (1954) 116.

([2]) GRÉGORAS (XXVII 29 = III 150,10) s'exprime mal quand il place en automne le *départ* de Jean pour Didymotique.

([3]) DÖLGER, *Regesten*, 5, no. 3005.

([4]) Le R. P. R.-J. Loenertz dans *Revue des Études Byzantines* 15 (1957) 183 a calculé exactement la date de la naissance de Manuel, mais il la place à tort *après* le départ de Jean V pour Thessalonique, acceptant pour ce dernier la date erronée de notre chronique, erreur déjà proposée par E. DE MURALT, *Essai*, II, 623 nº 1, par suite de la méprise signalée plus haut p. 373 n. 3.

([5]) RAYNALDI, *Ann. Eccl.* 1366,4-6 ex Reg. Vat. 248, f. 114v-117, inc. *Radicatum in corde tuo*...

([6]) G. T. DENNIS, *The Reign of Manuel II*, 42 et n. 68.

Mémoire d'Ogier, protonotaire,
pour Marco et Marchetto nonces de Michel VIII Paléologue auprès du pape Nicolas III.
1278, printemps-été

I. Introduction

1. *Provenance du document.*

Les lettres curiales 143-156 de la première année du pontificat de Nicolas III (couronné le 26 décembre 1277), qui occupent les folios 95-100v du Registre Vatican 39 et sont datées des 7, 9, 11 et 18 octobre 1278, forment une série homogène, à laquelle le registrateur a donné le titre spécial *Incipiunt littere Grecorum,* « Ici commencent les lettres pour les Grecs » [1]. Ce sont en effet les bulles expédiées en vue de la mission à Constantinople de quatre nonces apostoliques: le franciscain Bartolomeo, évêque de Grosseto, et ses trois compagnons et confrères, fra Bartolomeo, ministre provincial de son ordre en Syrie, fra Filippo da Perugia et fra Angelo d'Orvieto. Les bulles se suivent avec quelques infractions à l'ordre chronologique, ce qui prouve qu'elles furent remises au registrateur toutes ensemble et que celui-ci les transcrivit sans prendre la peine de rétablir l'ordre strictement chronologique. Les numéros 157-159, qui suivent dans le

[1] J. GAY-S. VITTE, *Les registres de Nicolas III (1277-1280)*, Paris 1938, p. 123-132, nos 367-381. Cf. A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum*, II, Berlin 1875, 21465-67 21470-76 21478-79 et ci-après, Regestes, p. 406 no 55. — N.B. Dans la suite, pour les documents et les faits cités ou mentionnés sans renvoi spécial aux sources, on voudra bien se reporter à nos regestes, sous la date correspondante.

registre (f. 101-103v), n'émanent pas de la chancellerie apostolique, mais de celles de l'empereur Michel VIII Paléologue et de Jean XI Bekkos, patriarche de Constantinople. Ce sont, 1° une lettre de Michel VIII à Nicolas III, 2° une lettre de Jean Bekkos au même, 3° une lettre d'Ogier, protonotaire et chef des interprètes de la chancellerie de Michel VIII, à Marco et Marchetto, porteurs de lettres apostoliques et nonces envoyés au pape par Michel VIII. Ce dernier document fait l'objet de notre publication (1).

2. *Date approximative: mars-juin 1278.*

Notre document et les deux qui le précèdent dans le registre sont transcrits sans date. On peut remédier approximativement à son absence grâce au contenu des deux premiers et grâce au terme probable de leur arrivée en Curie. Car ils y sont presque nécessairement arrivés ensemble, et partis ensemble de Constantinople. Autrement on ne s'expliquerait pas leur voisinage dans le registre vatican. Or dans les deux premiers Michel VIII et Jean Bekkos répondent à Nicolas III qui leur a fait part de son élévation au trône pontifical. Les lettres du pape sont perdues. Mais elles étaient datées du 15 janvier 1278. Ce jour-là le pape annonçait son élection au roi de France (Philippe III le Hardi) et au roi des Romains (Rodolphe Ier de Habsbourg), et, note le scribe du registre, « aliis regibus, comitibus, nobilibus, uerbis competenter mutatis ». Sauf empêchement imprévu les courriers, porteurs des lettres, ont dû partir peu après, car un retard nota-

(1) Les trois documents, imprimés dans GAY-VITTE, I, 132-137 nos 382-384, avaient été publiés précédemment dans O. RAYNALDI, *Annales ecclesiastici* (ed. princeps Romae 1646-77), ann. 1278 §§ 13-14 et dans la deuxième et la troisième édition des *Annales Minorum* du P. Luc Wadding, t. V, Rome 1733 et Quaracchi 1931. D. M. NICOL a commenté le troisième dans *The Greeks and the union of the churches. The Report of Ogerius, protonotarius of Michael VIII Palaiologos in 1280 = Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 63 sect. C, no 1, Dublin 1962, 16 pp. La bibliographie est abondante et j'y renvoie une fois pour toutes. Avec la date erronée assignée au document le commentaire ne pouvait pas ne pas renfermer des erreurs nombreuses, que nous essayerons de corriger. Mais une grande partie du travail reste valable, et nous y renverrons, surtout pour la prosopographie.

ble aurait compromis la valeur du geste de courtoisie que voulait être la lettre de faire-part. Marco et Marchetto, porteurs des lettres, ont dû être à Constantinople en mars et ils ont *pu* repartir le même mois. Ils l'ont fait sûrement avant juillet, car les réponses qu'ils apportèrent ont joué un rôle décisif dans la mission des quatre nonces apostoliques d'automne 1278. Or cette mission était décidée en principe avant le premier août, car ce jour-là Nicolas III invita en Curie le franciscain Bartolomeo de Bologne, qui devait en faire partie, bien qu'en fin de compte il n'y ait pas été inclu. Des copies de nos trois documents furent exécutées à l'usage des nonces, sans la date, qui n'avait aucune importance pour eux. Envoyées au bureau du registre avec les autres pièces du dossier avant de leur être remises, elles y furent enregistrées à la suite de celles-ci. Pour qui n'ignore pas totalement les usages de la chancellerie apostolique la place des trois documents constantinopolitains dans le registre vatican n° 39 prouve que les choses se sont passées comme nous venons de dire.

3. *Genèse, auteur et objet du Mémoire.*

Michel VIII et le patriarche Jean confièrent leurs réponses écrites à Marco et Marchetto, porteurs des lettres apostoliques (1). Michel VIII fit davantage. Il *accrédita* les deux porteurs auprès du pape, auquel il les chargea de délivrer un message oral (2). De cette façon il fit d'eux des *nuntii* au sens diplomatique, des nonces impériaux. Ogier, personnage au nom latin, qui a pu être ou n'être pas Italien et Génois, et qui était au service de l'empereur depuis 1272 au moins (3), protonotaire et chef des interprètes de la chancellerie impériale, était présent à l'entretien de l'empereur avec ses nonces, vraisemblablement à titre d'interprète. Il en mit par écrit les grandes lignes sous forme de lettre adressée aux deux diplomates improvisés, pour qu'elle

(1) Marco et Marchetto allèrent à Constantinople en qualité de simples courriers (*latores litterarum*), pas à titre de nonces (*nuntii*) accrédités, encore moins de légats revêtus d'autorité.

(2) Voir ci-après, p. 378 n. 1.

(3) Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 3 (*1204-1282*), München-Berlin 1932, 1990 2026. A cette date et encore en 1277 Ogier était simple *notarius*.

leur servît d'aide-mémoire. De la sorte il nous a conservé le message confidentiel de Michel VIII à Nicolas III. Un tel document mérite évidemment l'attention des historiens. Michel VIII y expose, comme on verra par l'analyse, les difficultés qui l'assaillaient de toute part après qu'il eut ratifié le décret d'union du concile de Lyon.

4. *Notre édition.*

Dans la copie vaticane le Mémoire d'Ogier est présenté en bloc, sans trace de division. Les éditeurs n'ont pas essayé de retrouver et de mettre en évidence la structure du document. Ils n'ont pas non plus compté les lignes, si bien que l'historien qui veut renvoyer à un passage précis de ce texte plutôt long est obligé de les compter lui-même et d'imposer le même effort à son lecteur. Nous republions donc le Mémoire d'Ogier, avant tout pour en rendre la lecture plus aisée (1). Une division en 19 paragraphes mettra en lumière sa composition, épargnant par là des pages de commentaire. Une analyse détaillée précède le texte latin. Un commentaire imprimé en caractères plus petits suit l'analyse des paragraphes qui ont besoin d'éclaircissements. Des regestes, couvrant les périodes 1264-1273 et 1276-1280, remplacent les renvois aux sources et résument les recherches faites pour replacer dans leur cadre chronologique les événements que le Mémoire d'Ogier présuppose ou auxquels il fait allusion. Ils pourront peut-être servir à celui qui voudra refaire en tout ou en partie l'Essai de chronographie byzantine d'Édouard de Muralt, ouvrage désormais suranné, mais non remplacé.

II. Analyse et commentaire

1. *Salut initial.*

L'auteur s'adresse « aux très-honorables Marco et Marchetto, porteurs des lettres du Souverain pontife (Nicolas III) ».

(1) Mon confrère le R. P. Vladimir Koudelka, de l'Institut historique dominicain de Santa Sabina, a bien voulu collationner le texte sur le registre Vatican.

Le salut est incomplet (par accident?); il manque le nom de l'auteur et l'expression des vœux. Marco et Marchetto, personnages parfaitement inconnus, sont des courriers (*latores litterarum*), ce ne sont pas des diplomates, comme les nonces, les ambassadeurs et les légats. Mais Michel VIII, en les chargeant d'une mission diplomatique, va en faire des *nonces* impériaux.

2. *Objet de la lettre.*

Dans un entretien auquel Ogier assista (en qualité d'interprète) l'empereur a chargé Marco et Marchetto d'une mission confidentielle auprès du pape. Ogier met par écrit les grandes lignes de l'entretien, afin d'aider la mémoire des diplomates (improvisés?) dans l'accomplissement de leur mission.

Dans sa réponse à la lettre de Nicolas III que Marco et Marchetto lui avaient portée, Michel VIII accrédite ceux-ci auprès du pape, sans dire leur nom, les désignant seulement comme porteurs de la lettre du pape et de sa propre réponse [1].

3. *Raison d'être de la mission.*

Au pape, père commun, l'empereur, père (de ses sujets) mais fils spirituel du pape, doit, comme tous les fidèles, la vérité (même quand elle est déplaisante).

4. *Situation difficile de l'empereur après son serment de fidélité à l'Union et d'obéissance au pape.*

L'empereur ne réussit plus dans ses entreprises comme jadis, parce que, quand ses parents et d'autres personnages (importants) virent qu'il avait promis sous la foi du serment d'être fidèle à

(1) « Latores siquidem ⟨litterarum⟩ vestre sanctissime paternitatis prout decuit expediti ad vestram affectatam presentiam uter prospere revertuntur, quibus quedam de plurimis que in meis intimis resident ... commisi, fideliter vestre sanctitatis audientie referenda »; Gay-Vitte, *Registres*, 132, col. 1, lin. 6-1 d'en bas.

l'Union et soumis au pape, certains d'entre eux se détachèrent de lui et commencèrent à s'agiter.

Le serment de fidélité et d'obéissance est celui d'avril 1277, consigné par écrit sous forme de chrysobulles et envoyé à Rome. — S'il fallait prendre à la lettre les expressions d'Ogier, l'opposition se serait fait jour seulement après cette date. On sait qu'elle commença dès que Michel VIII manifesta son intention de traiter avec la papauté.

5. *Jean et Nicéphore Doucas.*

Quand les fils de feu Michel (despote d'Arta), l'un naturel, que les Latins appellent duc de Néopatras, l'autre, Nicéphore, légitime (despote d'Arta), qui sont hommes-liges de l'empire et tiennent de l'empereur leurs titres honorifiques, ont su que leur suzerain avait promis obéissance au pape ils l'ont déclaré hérétique avec le pape et le patriarche (s'estimant du fait déliés de leurs serments multiples et de leurs obligations).

En 1264 Michel VIII, pour mettre fin à une guerre, maria sa nièce Anne, fille de sa sœur Irène-Eulogie et de Jean-Joannice Cantacuzène, à Nicéphore, fils du despote Michel II d'Arta. Le jeune marié fut promu despote et dut prêter alors le serment de ligesse que l'empereur l'accuse d'avoir violé. Après la mort de Michel II, décédé probablement en 1266/67, son fils illégitime, Jean Doucas, surnommé le Bâtard, auquel il avait laissé la Thessalie et l'Achaïe-Phthiotide avec résidence à Néopatras (Hypatè), attaqua les frontières de l'empire. Michel VIII aima mieux négocier que combattre et la paix fut conclue et scellée par une nouvelle alliance de famille: une fille de Jean Doucas épousa un neveu de Michel VIII, Andronic, fils de sa sœur Marie-Marthe et de Nicéphore Tarchaniote. Le père de la mariée fut promu sébastocrator et dut prêter lui aussi l'hommage-lige, bien que les sources n'en disent rien. Parmi les parents de Michel VIII qui se dressèrent contre lui après le concile de Lyon Nicéphore et Jean Doucas se trouvent au premier rang. Jean surtout, le « Bâtard », lui donna du fil à retordre. Les paragraphes 5-10 et 15-18 s'occupent de ses méfaits et de ceux de ses alliés latins.

Il n'est pas probable que les deux princes aient attendu jusqu'en avril 1277 pour entrer en dissidence, et on aurait tort de prendre au pied de la lettre les mots du § 4 « cum uidissent ... quod iurauit ». L'opposition se fit jour dès que l'empereur eut montré par l'élection du patriarche Jean XI Bekkos, qu'il avait bel et bien l'intention de mettre en pratique le décret d'union de Lyon.

6. *Admonition canonique.*

L'empereur (informé de l'attitude de Nicéphore et de Jean Doucas) leur envoie une ambassade et les invite à suivre son exemple et à se soumettre à l'Église Romaine.

Cette ambassade, inconnue par ailleurs, et l'invitation à se soumettre au décret d'union, ratifié par le concile de Constantinople, étaient canoniquement nécessaires avant qu'on appliquât aux deux princes l'excommunication dont le concile frappait les réfractaires en général. L'ambassade doit remonter aux premiers mois de l'année 1277, après le concile, mais avant l'arrivée des nonces apostoliques dont il sera question au paragraphe suivant.

7. *Envoi de la sentence d'excommunication.*

« Comme ils refusaient absolument d'obéir et s'esquivaient de toutes les façons possibles, la Sainteté de monseigneur l'empereur (leur) envoya l'excommunication portée par les nonces du saint Siège apostolique (Goffredo, évêque de Turin, Rainone, prieur des dominicains de Viterbe, et Salvo, lecteur des dominicains de Lucques) et pareillement l'excommunication lancée (en automne-printemps 1276-1277) par la sainte Église de Constantinople contre ceux qui ne veulent pas rentrer dans l'obédience de notre seigneur le Souverain pontife ».

Les noms propres et les mots explicatifs insérés dans cette traduction littérale du § 7 trouvent leur justification dans une bulle de Jean XXI du 20 novembre 1276, dans deux chrysobulles de Michel VIII et d'Andronic II d'avril 1277 et surtout dans une lettre du patriarche Jean XI Bekkos du même mois de la même année. — Le 16 juillet 1277 Jean Bekkos faisait savoir au public que lui et le concile réuni à Constantinople pour réparer la scission des églises grecque et latine, avaient excommunié tous ceux qui rejetaient la réunion, *y compris* le despote Nicéphore Doucas et le sébastocrator Jean Doucas. La lettre est une application de la sentence conciliaire au cas particulier des deux princes, qui sont maintenant excommuniés *nominatim*. Mais la sentence à eux envoyée, dont parle Ogier dans le présent paragraphe, était sans doute un exemplaire de la sentence générale. Quand ils eurent refusé de s'y soumettre on les excommunia nommément.

8. *Les généraux et gouverneurs, parents de l'empereur.*

L'excommunication ne produisant aucun effet l'empereur donna ordre à ses parents (gouverneurs des places-frontières) de marcher contre le « duc » (Doucas) de (Néo-)patras. C'étaient: son cousin germain (fils d'un oncle paternel) Andronic Paléologue, grand maréchal (prôtostrator) de l'Orient (1); son cousin (par alliance), l'échanson (Manuel Comnène Raoul), époux de la fille d'un cousin germain; son neveu (Jean) Comnène Cantacuzène, fils d'une sœur (Irène-Eulogie, veuve de Jean-Joannice Cantacuzène); son neveu Jean Paléologue (fils d'un frère, soit le despote Jean, soit le césar Constantin). Au lieu de marcher contre l'ennemi ils l'invitèrent à envahir les états de l'empereur, promettant qu'ils n'opposeraient aucune résistance (2).

Les gouverneurs que Michel VIII envoya contre Jean Doucas étaient naturellement ceux des places situées près des états de ce prince, bien que le Mémoire ne le dise pas expressément. Mais dans le cas de Manuel Comnène Raoul l'échanson nous avons la preuve: en juin 1276 il était capitaine (*κεφαλή*) de la Grande Vlachie, c'est-à-dire de la Thessalie, dans la mesure naturellement où elle obéissait à Michel Paléologue.

La trahison, opérée probablement par le moyen d'un messager confidentiel, ne demandait pas beaucoup de temps: quelques jours ont dû suffir. Après quoi les traîtres n'avaient plus qu'à se croiser les bras. Par contre il a dû se passer des semaines et peut-être des mois avant que leurs intelligences avec l'ennemi viennent à la connaissance de l'empereur. Car ils s'étaient contentés de trahir, sans aller jusqu'à la révolte déclarée. Quand l'empereur les priva de leurs gouvernements et les fit arrêter ils se laissèrent prendre et conduire à Constantinople, comme il est dit au paragraphe suivant. L'arrestation, comme nous verrons, est probablement postérieure à juillet 1277, date à laquelle Manuel Comnène Raoul était encore en charge. La trahison est à placer au printemps ou au début de l'été 1277.

(1) L'équation prôtostrator = maréchal se trouve également dans la *Chronique grecque de Morée*, éd. P. Kalonaros, Athènes 1940, p. 141 vv. 3275-79; *Chronique française*, éd. J. Longnon, Paris 1911, p. 85 § 233.

(2) Nicol, p. 11-13 a identifié tous les parents de Michel VIII nommés ou mentionnés dans ce paragraphe.

9. *Offensive du Bâtard. Arrestation des traîtres.*

Donnant suite à l'invitation des traîtres le Bâtard occupa plusieurs places de l'empereur, lequel, informé de la félonie des siens, les priva de leurs commandements et les fit jeter en prison.

Pachymère ne parle ni de la trahison des gouverneurs ni de l'offensive de Jean Doucas. Chez lui c'est l'empereur qui ouvre les hostilités, en apparence dès 1276, quand ses ambassadeurs, envoyés auprès de Grégoire X en 1275, lui eurent appris à leur retour qu'il n'avait pas à redouter pour le moment une attaque de Charles Ier d'Anjou, roi de Sicile (1). Sans le Mémoire d'Ogier on anticiperait d'une année la campagne de Thessalie dont il va être question au paragraphe suivant. — Pachymère mentionne l'incarcération de plusieurs des personnages ici mentionnés, mais il ne précise ni la date ni l'occasion de l'arrestation (2).

10. *Défaite impériale en Thessalie.*

Aux nouveaux gouverneurs qui remplacèrent les traîtres sur la frontière thessalienne l'empereur ordonna de se tenir sur la défensive. Ils passèrent outre à la consigne, se laissèrent entraîner sur un terrain défavorable et difficile et se firent battre par Jean Doucas. — Leur conduite envers le Bâtard révéla les sentiments intimes du prôtostrator, de l'échanson et des autres capitaines, parents de l'empereur.

Le général indiscipliné et maladroit qui tomba dans le piège tendu par le Bâtard est sûrement le grand stratopédarque Jean Doucas Comnène Synadène (3), bien que la façon dont Pachymère raconte sa campagne malheureuse diffère sensiblement du récit d'Ogier (4). Michel VIII, nous dit-il, envoya d'abord (en 1276 croyons-

(1) Ci-après, p. 399 n° 22.
(2) Ci-après, p. 407 n° 57.
(3) Sur l'ascendance de Jean Synadène v. A. T. Papadopulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen*, Diss. München 1938, 9 n° 12. Sur sa descendance, P. Lemerle, *Actes de Kutlumus = Archives de l'Athos*, II, Paris 1945, 68.
(4) Pachym., *Mich. Pal.* V 27 = I 411,18-412,2. Marin Sanudo, *Istoria del regno di Romania*, f. 7v éd. Ch. Hopf, *Chroniques gréco-romanes*, Berlin 1873, 120, fait intervenir le « meganpedarchi », c'est-à-dire

nous) contre les Latins de Grèce alliés à Jean Doucas un Italien de Karystos en Eubée, Ikarios (Licario) qui, à cause de démêlés personnels avec les seigneurs tierciers de Négrepont, s'était rallié à lui après la bataille de Démétriade (1271) et avait accueilli des garnisons grecques dans les places qu'il tenait en Eubée (1). La campagne de Licario en Eubée, à Skopelos, Skyros, Lemnos et de nouveau en Eubée, dura environ quatre années (1276-1280). En même temps (*ἅμα*), dit Pachymère, Synadène envahit la Thessalie, se fit battre et resta prisonnier. L'adverbe *ἅμα* pouvant s'appliquer à n'importe quel moment de la campagne de Licario ne permet pas une datation précise. Le Mémoire d'Ogier oblige à la placer entre été-automne 1277 et printemps 1278, vraisemblablement plus près de la première date que de la seconde.

11. *Encore des parents traîtres.*

D'autres parents de l'empereur eurent d'autres gouvernements (que ceux dont il a été question au § 8), à savoir: son neveu Jean Paléologue Tarchaniote, fils de sa sœur (Marie-Marthe, et de Nicéphore Tarchaniote); son cousin germain Jean Laskaris, dit Calo-Jean (fils d'une tante inconnue et d'un Laskaris inconnu); son cousin Isaac Comnène Raoul (frère de l'échanson Manuel mentionné au § 8). Tous fomentèrent des troubles dans leurs gouvernements respectifs (2).

Ogier insiste moins sur les méfaits de ce groupe de parents ennemis que sur ceux des parents voisins et complices de Jean Doucas. Ce dernier était le plus dangereux, et il avait des alliés latins, circonstance sur laquelle l'empereur insiste, très naturellement, auprès du pape. Le § 18 sera consacré tout entier à ces Latins, désobéissants au pape.

12. *Intrigues à Trébizonde.*

Un groupe d'opposants constantinopolitains est allé jusqu'à inciter le souverain de Trébizonde (le Grand Comnène Georges [1266-1280] petit-fils d'Alexis Ier, fondateur de la dynastie et

---

le grand stratopédarque (Jean Synadène?) aux côtés du despote Jean Paléologue dans la campagne en Thessalie de 1271, que Hopf date de 1275!

(1) Ci-après, p. 399 nos 22-26.

(2) Pour les personnages v. NICOL, p. 13-14.

de l'empire), à se faire proclamer empereur (unique de tous les Romains) et à revêtir les insignes de la dignité, sous prétexte que l'empereur de Constantinople était tombé dans l'hérésie (latine). Des Latins (Génois de Péra-Galata?) accompagnaient la députation que les factieux envoyèrent à Trébizonde.

Les faits dont Ogier et Michel VIII parlent dans ce paragraphe sont inconnus par ailleurs. Ce n'est pas une raison de les mettre en doute. Ni Pachymère ni Grégoras ne parlent de relations quelles qu'elles fussent entre Michel VIII et Georges Comnène, avant ou après le concile de Lyon. Mais dans la suite Michel VIII envoya plusieurs ambassades auprès de Jean II Comnène, frère et successeur de Georges (1280-1297) pour l'engager à renoncer au titre impérial et à déposer les ornements, symbole de son rang, auxquels avait droit seulement l'empereur résidant à Constantinople (1). Le désir de restaurer l'unité idéale de l'empire romain, un et théoriquement universel, qui inspirait Michel VIII, l'animait sûrement bien avant 1280, et a pu le porter à faire auprès de Georges Comnène des démarches dont l'histoire ne parle pas. Les conspirateurs de Constantinople invitèrent le grand Comnène à renverser les rôles et à refaire à son profit l'unité de l'empire. Georges semble s'être prêté à leurs projets moyennant quelque cérémonie symbolique, et destinée à rester telle. Ogier et l'empereur ont déformé la vérité historique en affirmant que les prédécesseurs de Georges n'avaient pas porté le titre impérial, car ceci est faux (2). Mais l'erreur ou le mensonge diplomatique n'autorisent pas à rejeter tout le contenu du paragraphe.

13. *La parenté féminine.*

Les parentes de l'empereur ne le cèdent en rien aux hommes dans la résistance à l'Union. Une sœur (Marie-Marthe, veuve de Nicéphore Tarchaniote et mère de Jean Tarchaniote mentionné au § 11) et sa fille (Théodora, veuve du grand stratopédarque Balanidiote); la fille (Théodora) d'une autre sœur (Irène-Eulogie, veuve de Jean-Joannice Cantacuzène, mère du Jean Cantacuzène mentionné au § 8), veuve de Jean Raoul, protovestiaire (et belle-sœur de Manuel et Isaac Raoul mentionnés aux §§ 8 et 11); toutes ces dames ont suscité des troubles et causé des ennuis et l'empe-

(1) PACHYM., *Mich. Pal.*, VI 34 = I, 519-524. DÖLGER, *Regesten* 2043.

(2) A. VASILIEV, *The Foundation of the Empire of Trebizond* dans *Speculum*, 11 (1936) 30-37. N. JORGA, *On the title of the emperor of Trebizond* dans *Revue du Sud-Est européen*, 13 (1936) 176. NICOL, p. 10 n. 38.

reur les a fait emprisonner. Leurs biens meubles et immeubles sont confisqués comme ceux des barons mentionnés précédemment (aux §§ 8 et 11) (1).

14. *Isolement de l'empereur.*

Depuis qu'il a procédé avec la rigueur nécessaire contre les adversaires de l'Union l'empereur ne peut plus compter sur son entourage comme avant. Les parents des grands personnages incarcérés remplissent son palais. C'est parmi eux qu'il avait coutume de choisir les commandants de ses armées. Il n'ose plus le faire, de peur qu'ils imitent l'exemple de leurs parents et prédécesseurs. Le pape doit savoir que l'empereur ne peut pas faire, dans ces conditions, tout ce qu'il voudrait (faire pour le maintien et la consolidation de l'Union). Il est obligé de se séparer de ses collaborateurs les plus fidèles et de les envoyer gouverner ses provinces et commander ses places-fortes.

Ogier résume les conséquences fâcheuses de l'Union dans les domaines militaire et civil, exposées dans les paragraphes précédents. Il décrit la situation difficile où l'empereur se trouve. Il n'exprime aucun désir. Les faits parlent seuls, et ils parlent clair: il ne faut pas que le pape insiste trop sur les obligations contractées par l'empereur en matière ecclésiastique.

15. *Le concile anti-unioniste.*

Les fomenteurs de troubles et adversaires de l'Union, privés (de leurs postes de commande) par l'empereur, se réfugiaient très-naturellement dans les états du Bâtard, qui les accueillait à bras ouverts. Il trouva dans cette troupe d'émigrés mécontents assez d'ecclésiastiques pour former un concile: huit évêques, plusieurs abbés, une centaine de moines. Cette assemblée jeta l'anathème au pape, à l'empereur, au patriarche, à tous leurs sujets et fidèles.

Le concile, dont aucune autre source n'a gardé le souvenir, a dû siéger à Néopatras, résidence du prince protecteur, en automne

(1) Nicol, p. 14-16.

1276 ou durant l'hiver suivant, janvier 1277 au plus tard c'est-à-dire quand Jean Bekkos célébrait le sien à Constantinople (1), car il fut plus ou moins contemporain de l'arrestation de Jean, évêque de Trikkala, dont parle le § suivant.

16. *L'évêque de Trikkala.*

Le Bâtard fit emprisonner l'évêque de Trikkala (Jean), qui protestait contre l'œuvre de son concile. Au bout de dix-huit mois le prisonnier s'évada et, par Lépante-Naupacte et la Morée, gagna Constantinople.

Puisque l'évêque était à Constantinople quand Ogier écrivait, son arrestation, et la convocation du concile anti-unioniste qui y donna lieu, remontent à la fin été ou à l'automne 1276, d'après la date qu'on voudra assigner au Mémoire d'Ogier. Impossible de préciser davantage, car on ignore combien de temps s'était écoulé entre l'arrivée du prélat à Constantinople et la rédaction du Mémoire. — En novembre 1278 Jean, évêque de Trikkala, signa, beau dernier, un décret du synode patriarcal. La signature révèle son nom, mais elle ne contribue en rien à la datation du concile de Néopatras.

17. *L'évêque de Kitros.*

Le Bâtard fit arrêter aussi l'évêque de Kitros (suffragant de Thessalonique) et le pressait de se rallier (à son concile). L'évêque répondant qu'il ne le pouvait pas, parce qu'il avait assisté avec son chef hiérarchique, le métropolite de Thessalonique (2), au concile de Constantinople (hiver-printemps 1276-1277), en avait

(1) Le concile était terminé mais tous les Pères n'avaient pas encore quitté la Ville quand arrivèrent les nonces apostoliques Goffredo, Raino-ne et Salvo, recommandés à tous par Jean XXI le 20 novembre 1276 et présents à Constantinople en avril suivant; documents cités ci-dessous, p. 400 nos 28 et 29; pp. 401-402 no 35; pp. 402-403 no 38.

(2) Le nom est inconnu. Joannice Cydonès, élu et consacré entre les deux patriarcats d'Arsène Autoreianos par le patriarche éphémère Nicéphore II (1260), semble n'avoir pas pris possession, comme remarque J. SYKOUTRIS, *Sur le schisme des Arsénites* (en grec) dans *Hellenika*, 2 (1929) 315 et n. 2.

signé les actes et avait accepté l'Union, le prince le fit exposer, à peine vêtu, au froid de décembre (1277).

Le texte parle d'un *episcopus Petrensis* (1). Le nom est corrompu, mais parmi les sièges épiscopaux dépendant de la métropole de Thessalonique l'*episcopatus Citrensis* est le seul dont le nom puisse aisément devenir *Petrensis* sous la plume d'un scribe ignorant ou négligent. Kitros, l'ancienne Pydna, sur la côte thessalienne, au sud de la Vistritsa (Haliacmon), se trouvait dans les états de Jean Doucas Ange. Rentré dans sa ville épiscopale après le concile de Constantinople l'évêque se trouvait à la merci du prince.

18. *Latins de Grèce.*

Les Latins de Thèbes et Athènes, de Négrepont, de Morée, aident sans cesse de toutes leurs forces le rebelle Nicéphore et (Jean) le Bâtard. C'est pourquoi l'empereur a envoyé contre Négrepont une flotte et des troupes (de débarquement). Ses forces ont battu presque miraculeusement un ennemi supérieur en nombre.

L'expédition navale contre les Latins de Négrepont, qui débuta par un succès, semble-t-il, inespéré, est indubitablement celle commandée par Licario de Karystos. Pachymère, Marin Sanudo et Grégoras l'ont racontée d'une façon très incomplète, confuse et parfois contradictoire. Elle dura plusieurs années et fut marquée par une série imposante de succès grecs. Pachymère nous apprend que Licario débarqua dans les parages d'Oréos (2). Malheureusement il passe sous silence les opérations qui suivirent le débarquement, et, sautant plus de trois années, durant lesquelles Licario occupa Karystos, Skopelos et Lemnos, il raconte la bataille de Vatondas, où il défit et fit prisonniers Jean de la Roche, grand sire d'Athènes, et Giberto II da Verona, seigneur d'un tiers de Négrepont (3). Un passage d'Andrea Dandolo, et surtout la source de ce passage, que nous publions en

(1) RAYNALDI (*Ann. eccl.*, 1278 § xiv) et ceux qui ont repris son texte écrivent *Patrensis*. En suite de quoi M. LEQUIEN, *Oriens Christianus*, II, Paris 1740, 125-126, fit de notre inconnu un *évêque* de Néo-Patras, bien qu'il cite en tête de son article la *Notitia* de Léon le Sage, où Néopatras figure parmi les *métropoles*! Mon illustre confrère était généralement plus attentif.

(2) *Περί που τοὺς Ϛωρεούς* PACHYM., *Mich. Pal.*, V 27 = I 410,11 et ci-après p. 399 n° 22.

(3) Ci-après, p. 407 n° 58.

appendice, permettent de combler la lacune. Résumant Marin Sanudo le doge-chroniqueur rapporte comment, la deuxième année du doge Lorenzo Tiepolo (élu le 15.VII.1268) les seigneurs tierciers de Négrepont envahirent et pillèrent l'Asie mineure, soumise à Michel VIII Paléologue. Il continue:

« Tunc Palealogus indignatus cum potenti stolo castrum Orey ossidet et xx galeas bene armatas in Nigroponte, quas domini insule, pro removenda obsidione, misserant, in conflictum posuit, et multos nobiles feudatarios captivos conduxit (1) ».

Dandolo, simple compilateur, résume une source que Stefano Magno, autre compilateur, à la fin du XVIIe siècle, traduisit en italien et inséra *in extenso* dans ses *Annali*. Grâce à lui nous savons maintenant que le capitaine général et les 19 sopracomiti qui commandaient sous ses ordres, étaient Vénitiens, comme le prouvent leurs noms, dont il donne la liste. Son récit n'est donc pas une variante de celui de la bataille de Démétriade, comme auraient pu faire croire certains traits du résumé de Dandolo (2). Par conséquent le lien que Dandolo et Magno établissent entre le brigandage de 1269-1270 et les événements dont Oréos fut le théâtre est arbitraire et erroné, et repose vraisemblablement sur une confusion entre deux victoires navales grecques sur les Latins, remportées dans les mêmes parages à quelques années de distance. En effet, une fois éliminée la date 1270-1271 que Dandolo semblait imposer, le débarquement de Licario près d'Oréos en 1276, que mentionne Pachymère, est le point normal d'insertion de notre récit. C'est en tout cas le seul que présentent nos sources. Le fait que Michel VIII et Ogier, deux ans plus tard, insistent sur le succès initial de l'expédition permet d'en mieux apprécier l'importance et aussi de redresser la narration de Stefano Magno, qui explique la défaite latine par la supériorité numérique des forces grecques.

19. *Conclusion et convalidation.*

Pour terminer Ogier rappelle qu'il reproduit les paroles de l'empereur, afin que les porteurs les répètent fidèlement au pape. Puis il signe et annonce l'apposition du sceau.

La signature est répétée. Probablement Ogier avait signé en latin et en grec, et cette dernière signature fut traduite en Curie.

(1) *Rer. It. Script.*, XII, 2, p. 317, lin. 14-16; ci-après, p. 408 Appendice.

(2) L'affirmation, p.e., que les vainqueurs emmenèrent en captivité beaucoup de nobles feudataires s'applique certainement mieux à la victoire de Démétriade qu'à celle d'Oréos.

III.

Littere misse ex parte Ogerii prothonotarii M. Paleologi imperatoris Grecorum nuntiis eiusdem imperatoris.

HONORABILISSIMIS UIRIS DOMINO MARCHO ET MARKETO LATORIBUS LITTERARUM SANCTISSIMI ET BEATISSIMI SUMMI PONTIFICIS APOSTOLICE SEDIS VETERIS ROME ET UNIVERSALIS PAPE, IN CHRISTO SPECIALISSIMI ET REUERENTISSIMI PATRIS POTENTIS ET SANCTI DO-
5 MINI MEI IMPERATORIS.

2. Postquam locutus est dominus meus sanctus imperator uobiscum et retulit que oportet uos, tanquam fide dignos, habere in memoriam et denuntiare ipsa apostolice magnitudini summi pontificis, fore necessarium existimaui huiusmodi presentibus litteris exarare, ne
10 forte, prout consueuit accidere hominibus, tum propter spatium itineris tum propter prolixitatem temporis, aliqua occurrat obliuio aliquorum de quibus uobis commissa fuerunt. ergo illa que locutus est nobiscum dominus meus sanctus imperator referenda sanctissimo domino summo pontifici sic se habent:

15 3. Decet omnes Christianos ad patrem spiritualem dicere ueritatem, tanquam uerum filium ad uerum patrem. et si filius est imperator gratia Christi et pater, sed pater [pater] patrum sicut sanctissimus papa Christi uicarius, iustum est equidem ut cognoscere debeat dominus summus pontifex illud quod est uerum de suo filio imperatore.
20 propter hoc ergo dominus meus imperator reuelat et enucleat que uere sua sunt sanctissimo domino pape. sunt autem que uult cognita fore magnitudini summe apostolice sanctitatis hec:

4. Verum est et iam patet quod non potest dominus meus sanctus imperator complere ad presens negotia sua quemadmodum erat
25 inantea consuetus complere. cuius causa talis est:

Nam cum uidissent illi qui sunt in terra sua, scilicet parentes sui et alii, quod iurauit idem dominus meus sanctus imperator, et cum eo karrissimus filius sui sancti imperii, dominus meus imperator Andronicus, ratam tenere ac firmiter conseruare obedientiam, hono-
30 rem, deuotionem et filialem affectum que constituerunt habere ad sanctissimam ecclesiam Romanam et per tempora ad sanctissimos papas, et certificati quod amodo est impossibile ut fiat aliquid aliud in diminutione tante obedientie ipsius sancte ecclesie, aliqui, tanquam non habentes scientiam sufficientem intelligendi magnitudinem
35 operationis huiusmodi unionis ecclesiarum, alii uero propter malitiam et infidelitatem, resilierunt et conturbari ceperunt.

36 infidelitatem: *ἀπιστία* Graecis recentioribus idem sonat ac seditio, insurrectio, defectio   resilierunt: *ἀπεσκίρτησαν,* secesserunt, seditionem fecerunt.

5. Vnus quorum est filius naturalis domini Michalicii, qui a Latinis dux Patre uocatur, similiter et alius filius eius legitimus, dominus Nichiforus. qui ut subditi, serui et submanuales imperii sacramentum
40 domino meo sancto imperatori fidelitatis et ligii homagii multotiens prestiterunt de parendis preceptis et mandatis suis, a quo dignitates et officia quibus nominati sunt hactenus acceperunt. uidentes itaque isti obedientiam domini mei sancti imperatoris ad sacrosanctam apostolicam ecclesiam taliter ratam persistere insurrexerunt ex ad-
45 uerso inopinate ac ostenderunt manifeste infidelitatem ipsorum, uocantes hereticos (qui uere infideles et heretici sunt) sanctissimum dominum papam, quod perniciosum est tantummodo cogitare, ac dominum meum imperatorem et dominum patriarcham Constantinopolitanum et omnes alios qui subiecti sunt sanctissimo domino pape
50 et domino meo imperatori.

6. Quare dominus meus imperator misit ad eos nuntios et monuit et persuasit ipsos remoueri a uana institutione eorum et simul sapere cum eodem sancto imperatore domino meo et aliis fidelibus et existere ad obedientiam sancte Romane ecclesie.

55 7. Cumque obedire penitus recusassent et resilirent omnimode idem dominus meus imperator misit expositam excommunicationem a nuntiis sancte apostolice sedis, similiter et excommunicationem quam exposuit sancta Constantinopolitana ecclesia contra illos qui nolunt conuenire ad obedientiam domini summi pontificis.

60 8. Et cum ad hec conuenire penitus recusassent misit dominus meus sanctus imperator exercitum contra ipsos, cum capitaneis de magnatibus imperii, magnum uidelicet marescalcum Orientis dominum Andronicum Paleologum, consobrinum domini mei sancti imperatoris, et pincernam, consanguineum eiusdem, qui habet in uxorem
65 filiam primi consanguinei domini mei sancti imperatoris. fuerunt similiter et cum eis transmissi Comninum Cantacusinon et Paleologum dominum Iohannem, ambos nepotes domini mei sancti imperatoris. qui euntes ad expugnationem dicti infidelis ducis Patre non solum ⟨non⟩ studuerunt contra ipsum procedere sed intimarunt ei et retu-
70 lerunt infidelitatem eorum talibus uerbis: « nos tales, cognoscentes quod imperator unitus ⟨est⟩ cum papa, habemus et ipsum hereticum, et ideo a nobis contrarietatem aliquam non habebitis, sed quicquid uultis facere contra terram imperatoris, nunc habetis tempus ».

9. Ad quorum suggestionem exiuit dictus bastardus et occupauit
75 quedam castra de terra domini mei sancti imperatoris. cum autem cognouisset dominus meus imperator infidelitatem ipsorum capitaneorum destinauit in continenti et remouit ipsos de capitania et uinculatos duxerunt ipsos ad imperium suum. et precepit et fuerunt carceri deputati.

41 submanuales: ὑποχείριοι

80 **10.** Contra illum quidem constituti fuerunt noui capitanei et iniunctum fuit illis ut solummodo custodirent locum et terram et non irent ad contrarietatem ac expugnationem ipsius bastardi. illi uero non conseruantes se iuxta preceptum domini mei sancti imperatoris sed assumentes uanam uirilitatem ut iuuenes emulati fuerunt et contra
85 dictum bastardum impetum fecerunt et intrarunt quamdam clausuram et locum uix accessibilem et artum. et ipse apostata inueniens in sui adiutorium duriciam loci et difficiles (*leg.* difficultates) nocuit eis.

Equidem supradicti marescalcus, pincerna, capitanei et qui cum
90 eis erant tales apparuerunt quales erant ad contrarietatem ipsius bastardi.

11. Item ad alias terras et ad alias capitanias fuerunt commissi alii magni uiri et propinqui domini mei sancti imperatoris, scilicet nepos suus, filius sororis sue, Palaeologus dominus Ioannes Trachaniotus,
95 Caloiohannes Lascari, primus consobrinus domini mei imperatoris, et dominus Ysakius Raulus Comninus, consobrinus domini mei imperatoris.

Unusquisque igitur istorum commouit et conturbauit ad quam erat capitaneus expositi. omnes ipsi ad ipsam contrarietatem propter
100 ipsum opus obedientie sancte Romane ecclesie. quare detenti fuerunt et ipsi similiter alligati. ac interrogati cum supradictis inuerecunde dixerunt et egerunt palam erga dominum meum imperatorem, quod « propter unionem pape fecimus quidquid egimus, et debemus adhuc manere ad ipsum nostrum consilium ».

105 **12.** Est autem et ad partes Orientis terra que nominatur Traposunda. quam terram in captione facta de Constantinopoli a Latinis tenuit quidam de capitaneis qui uocabatur Comninus dominus Alexius. et intimarunt predicti infideles ad illum qui nunc est princeps ipsius terre Trapesunde, existentem abnepotem illius quondam Alexii, quod
110 imperator factus est hereticus et subiectus est pape et uniuit ecclesias scilicet Grecorum et Latinorum et si uocaberis imperator adherebimus uobis et constituerimus quidquid uoluerimus. ille quidem ductus inani consilio uocari se fecit imperatorem et coronatus est et induit se uestimentis decentibus imperio et fecit officiales et tamquam im-
115 peratorem honorari precepit.

Apparuit autem quod, sicut dispensarunt et miserunt ipsi infideles ad eundem principem Trapesunde homines cum ipsis intimationibus, erant et Latini simul cum eisdem transmissis, cooperantes ipsam legationem ipsorum.

84 uirilitatem: ἀνδρεία 97-98 Unusquisque ... expositi: vix sanum. Videtur deesse « terram » 99-100 omnes ... ecclesie: deest verbum finitum

120 **13.** Non solum autem ipsi conturbarunt opus ecclesiastice unionis, talem eorum malitiam ostendentes, uerum etiam multe mulieres baronisse et speciales propinque domini mei sancti imperatoris ad ipsam malitiam inciderunt, scilicet soror domini mei imperatoris et neptis sua, filia eiusdem. similiter et alia sua neptis, filia alterius 125 sue sororis. similiter et cognata sua, uxor quondam despotis, fratris domini mei imperatoris, et mater eiusdem, uxor seuastocratorum quondam soceris despoti.

Ideo detente sunt et ipse ac posite sunt in carceribus et bona earum mulierum et predictorum baronum ablata sunt et intromissa 130 ad imperiale uestiarium. similiter et ablate sunt possessiones quas habebant et feuda.

Hii uero omnes supradicti barones qualia magnalia et dignitates habebant ab imperio et ad quot capitanias et castra conuersabantur, quot etiam possessiones et terras habebant et quantam substantiam 135 et bona ipsi et supradicte mulieres, et hiis nunc omnibus caruerunt in carceribus positi, ab aliis potest scire sanctissimus summus pontifex.

14. Isti uero supradicti qui detenti fuerunt in carcere quantam deuastationem intulerunt eo quod habent parentes multos et magnos uiros et fere omnes qui sunt in palatio, quosdam fratres, quosdam 140 consobrinos, quosdam generos, quosdam auunculos et nepotes et aliam affinitatem, hoc manifestum est omnibus.

Ideo, postquam inuenti sunt ipsi tot et tanti uiri ad infidelitatem et incredulitatem, si uoluerit secundum consuetudinem suam dominus meus imperator mittere exercitum ad debellandum et con-145 trariandum inimicos suos, suspicatur ne forte qui debent transmitti capitanei exercitus, magni uiri et nobiles, habeant et ipsi consilia cum predictis infidelibus tanquam propinqui eorum, et cogitur ut cum cautela et prouisione diligenter perficiat sua negotia propter istam incredulitatem. quare reuelat sanctissimo summo pontifici 150 consilium suum et dicit quod non potest ad presens facile sua negotia prout exstiterat primitus consuetum. ad quos autem habebat certitudinem a baronibus et fidelibus hominibus suis, cogitur mittere ex ipsis capitaneos ad terras et castra que habet.

15. Manifestum autem est quod, sicut eiectus fuisset quidam a do-155 mino meo sancto imperatore conturbator, ubicunque erat, et contrarius uoluntate huiusmodi operis ecclesiastice unionis, confugientes plurimi tales ad terram ipsius bastardi, diligenter recepit eosdem et congregauit de ipsis contrariis fere monachos centum cum quibusdam abbatibus et episcopis octo, et fecit concilium. et sederunt et 160 locuti fuerunt quot uoluerunt blasphemias contra Romanam sanctam ecclesiam et contra dominum meum sanctum imperatorem et sanctissimum patriarcham et ecclesiam Constantinopolitam et anathematizarunt sanctissimum summum pontificem et dominum meum imperatorem et patriarcham Constantinopolitanum et omnes subiectos 165 simul sapientes et eos, tamquam hereticos.

16. Quidam autem episcopus, Tricalensis uocatus, quia destitit et surrexit contra eos et dixit quod «malefacitis» et non conuenit cum eisdem ad ipsam malignissimam operationem illorum, detinuit ipsum et posuit in carcere per menses decem et octo. postea uero uix euasit
170 de carcere ipso et inuenit lignum nauigans et intrauit in ipsum et transfretauit de gulfo Neopanti et se contulit in Moream ad quoddam castrum domini mei imperatoris et exinde receperunt eum homines domini mei imperatoris et parauerunt et conduxerunt ipsum in Constantinopolim.

175 **17**. Item alium episcopum, uocatum Petrensem, tenuit et ipsum et cogebat eum ut simul saperet cum eodem. et quia non obediit sed dixit quod «ego habeo primum prelatum Thessalonicensem et ab ipso sum ordinatus et ad concilium iui Constantinopolitanum cum meo prelato et dedi meam subscriptionem quod debeam manere
180 cum aliis ad obedientiam sancte Romane ecclesie et est impossibile quod hoc debeam pretermittere et subscriptionem meam», exspoliauit eum et reliquit eum cum sola camisia et statuit eum sub celo scoperto et stabat die noctuque afflictus ab hyeme et glatie in mense decembris. et sit hoc manifestum et certum sanctissimo summo
185 pontifici et poterit super hoc cognoscere sua sanctitas malitiam ipsius apostate bastardi et quomodo a se ipso diuisus est et non timet Dei iudicium et non uerecundatur de hominibus.

18. Latini uero qui sunt ad partes Thebarum et Athenarum et Nigropontis et Morearum non cessarunt adiuuare et sibi ministrare auxilia
190 omni modo contra partem domini mei imperatoris, scilicet ipsis apostatis Nichiforo et bastardo. misit autem dominus meus imperator particularia ligna et particularem gentem in ipsos et iuerunt ad partes Nigropontis, et inuenerunt Latinos quos inuenerunt et debellarunt eos et protexit Deus et uicerunt ipsos. dominus meus
195 autem imperator aduocat super hoc Deum testem quia hoc opus non uidetur sibi quod factum fuisset de uirtute illorum quos misit imperium suum sanctum, quantum uidetur sibi, sed illi Latini debellati fuerunt a diuina uirtute eo quod auxiliabantur talibus excommunicatis et inobedientibus et blasfemantibus sanctam matrem
200 ecclesiam. nam et populi quantitas que debellauit ipsos Latinos fuit ad comparationem illorum quasi modica et nullo modo erat digna uersus quantitatem et potentiam Latinorum.

19. Hec sunt que locutus est uobiscum dominus meus sanctissimus imperator, que debetis sicut tenemini ⟨denuntiare⟩ summe apostolice
205 sanctitati.

Et subsignaui hec ego prothonotarius interpretum Latinorum curie domini mei sanctissimi imperatoris Romanie ad cautelam.

Ego Ogerius prothonotarius que supra manu propria scripsi et meo signo signaui.

IV. Regestes

1264. [1

Michel II, despote d'Arta, fait la paix avec Michel VIII Paléologue. Son fils Nicéphore épouse Anne Paléologine, fille d'Irène-Eulogie, sœur de Michel VIII, et est promu despote.

GEORG. PACHYM., *Mich. Pal.* IV 26 = I 307,17-309,2 Bekker. FR. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 3, München-Berlin 1932, nº 1931. — Nicéphore prête serment de fidélité à Michel VIII; *Mémoire d'Ogier* § 5.

1267.II.2, Constantinople. [2

Joseph, patriarche, relève Michel VIII de l'excommunication encourue pour avoir détrôné, emprisonné et aveuglé son collègue Jean IV Doucas Lascaris.

PACHYM., *Mich. Pal.* IV 25 = I 306,11-307,15; cf. NIC. GREG. IV 8,1-2 = I 107,11-109,7 Schopen. — Immédiatement après Pachymère rapporte le décès de Michel II d'Arta.

1266-1267. [3

Michel II d'Arta meurt après avoir partagé ses états entre son fils légitime Nicéphore, qui reçoit Arta et l'Épire, et son fils naturel, Jean, dit le Bâtard, qui reçoit la Thessalie avec résidence à Néopatras.

PACHYM., *Mich. Pal.* IV 26 = I 307,17-309,2. K. HOPF, *Geschichte Griechenlands vom Beginne des Mittelalters bis auf unsere Zeit*, I, Leipzig 1867, 298 et 299 (réimpression, New York s.d. 232 et 233) affirme que le despote mourut en 1271 et il trouva créance jusqu'à nos jours; D. NICOL, *The Despotate of Epiros*, Oxford 1957, 195 n. 13.

1266-1267. [4

Jean le Bâtard, à peine installé dans son gouvernement, attaque les états de Michel VIII Paléologue. La paix est rétablie et Jean donne sa fille en mariage à Andronic Tarchaniote, neveu de Michel VIII (fils de sa sœur Marie-Marthe) et reçoit le titre de sébastocrator.

PACHYM., *loc. cit.*, dit que cet accord valut aux garnisons de la frontière « une trêve d'armes nullement négligeable ». — Jean, promu sébastocrator, prêta serment de fidélité à Michel VIII; *Mémoire d'Ogier*, § 5.

1270-1271. [5

Andronic Tarchaniote, nommé gouverneur d'Andrinople (Orestiade) profite d'une invasion mongole (qu'il a provoquée lui-même?) et passe dans le camp de son beau-père, le sébastocrator Jean Doucas de Néopatras, qui reprend les armes contre Michel VIII.

PACHYM., *Mich. Pal.* IV 30-32 = I 322,5-336,3. GREG. IV 9,2-10,4 = I 109,24-122,2. DÖLGER, *Regesten*, 1959 et 1976. La date du premier regeste est trop haute, celle du second trop basse. Leur place est entre le n° 1965 et le n° 1966.

1270 (ind. 13).V. [6

Le despote (Jean) Paléologue réitère la donation précédemment faite par lui de la terre de Kapraina au monastère Notre-Dame du Prompt-Secours de Makrinitissa près de Démétriade et ordonne à son cousin, le Domestique Alexis Kaballarios, de mettre le monastère en possession de la terre.

FR. MIKLOSICH-JOS. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, t. IV, Vindobonae 1871, 389 n° xxiv. — Alexis Kaballarios, qui était sur les lieux et revêtu d'autorité, était sans doute capitaine (*κεφαλή*) de la Grande Vlachie.

1271, Thessalie. [7

Jean Doucas le Bâtard, sébastocrator, et Jean Ier de la Roche, grand sire d'Athènes, infligent une défaite aux armées de Michel VIII Paléologue, commandées par le despote Jean Paléologue, frère de l'empereur, et le grand Domestique de la table, Alexis Kaballarios.

PACHYM., *Mich. Pal.* IV 30-31 = I 324-336. GREG. IV 9-10 = I 109,24-120,22. MARIN SANUDO TORSELLO, *Istoria del regno di Romania*, ed. CH. HOPF, *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*, Berlin 1873, 121-122. Hopf, p. 121 n. 3 annote: « La bataille eut lieu en 1275 ». Mais Pierre Poussines (PACHYM. I 757-758 Bekker) avait correctement daté la bataille de 1271; cf. E. DE MURALT, *Essai de chronographie byzantine*, t. II (1057-1453), Bâle et Genève 1871, 422-423 nos 7-9 et 13.

1271, Démétriade. [8

Alexis Philanthropène, prôtostrator, commandant de la flotte qui devait appuyer l'action du despote Jean Paléologue en

Thessalie, inflige une défaite aux seigneurs tierciers de Négrepont et à leurs auxiliaires vénitiens.

MARIN SANUDO, *Istoria*, p. 121-122 Hopf. PACHYM., *Mich. Pal.* IV 31 = I 331,15-336,3. GREG. IV 10 = I 117,1-120,22.

1271. [9

Licario (Ikarios), gentilhomme italien de Karystos en Eubée, brouillé avec les seigneurs tierciers de Négrepont pour des motifs personnels, après une entrevue (*parlamento*) avec le commandant de la flotte de Michel VIII (Alexis Philanthropène, victorieux à Démétriade), se rallie à l'empereur et reçoit des garnisons grecques dans les places qu'il tient en Eubée.

MARIN SANUDO, *Istoria*, p. 120, lin. 14-20. PACHYM., *Mich. Pal.* V 27 = I 410,19-411,2. GREG. IV 5,1 = 96,6-11.

1272.II. [10

Les troupes envoyées par Charles Ier, roi de Sicile, au secours de Guillaume de Villehardouin, prince d'Achaïe, sous les ordres de Dreux de Beaumont, maréchal du royaume de Sicile, débarquent en Grèce.

F. CERONE, *La sovranità napoletana sulla Morea e sulle isole vicine* in *Archivio storico per le province napoletane*, N.S. 2 (1916-17) 207, d'après les Regesti Angioini de l'Archivio di Stato de Naples, aujourd'hui détruits.

1272, printemps-été, Eubée. [11

Les Grecs (sous Licario) battent le maréchal de Sicile (Dreux de Beaumont) sous Oréos, tandis que Guillaume de Villehardouin leur reprend Koupa.

MARIN SANUDO, *Istoria*, f. 10-10v = p. 128. Ligne 4 d'en bas au lieu de « il detto miser duca » il faut lire « il detto megaduca » (Licario).

1272.VII.8, Naples. [12

Charles Ier, roi de Sicile, rappelle en Italie Dreux de Beaumont et envoie en Grèce à sa place Guillaume de Barres.

F. CERONE, *La sovranità*, 209 et n. 2.

1272, après VII.15, Venise. [13

Des ambassadeurs de Michel VIII Paléologue amènent au doge 500 Vénitiens d'Outre-mer « que leur homes avoient pris

lors quant il pristrent les galies des Lonbars de Nigrepont » (à Démétriade en 1271; reg. 8).

MARTIN DA CANALE, *Chronique des Veneciens*, chap. 298 = *Archivio storico Italiano*, 8 (1845) 648. ANDREA DANDOLO, *Chronique* = *Rer. It. Script.* XII, 1, Bologna 1938 ss., 320,4-5. DÖLGER, *Regesten*, 1998.

1272. [14

Grégoire X au doge (Lorenzo Tiepolo), au conseil et à la commune de Venise. — Ayant appris que les ambassadeurs de Michel VIII insistaient pour le renouvellement de la trêve quinquennale (conclue le 4.IV.1268) le pape a chargé les ambassadeurs vénitiens qui se trouvaient en Curie (Giovanni Dandolo, Tommasino Giustinian et Nicola Navigajoso) de déconseiller le renouvellement et il a écrit au doge en ce sens. Des informations nouvelles lui étant parvenues, selon lesquelles les nonces de Michel VIII insistent de plus en plus, le pape réitère son admonition.

J. GUIRAUD, *Les registres de Grégoire X (1272-1276)*, t. I (seul paru) Paris 1892 ss., p. 362 n° 927; cf. p. 364 n° 928, aux mêmes. Pour les ambassadeurs v. ANDREA DANDOLO = *Rer. It. Script.*, t. XII, 2, p. 320,1-3.

1272. [15

Le même à Lorenzo Tiepolo, doge de Venise. — Ni le doge ni son fils (Pietro) n'ayant répondu à ses lettres précédentes (reg. 14) le pape répète son admonition.

GUIRAUD, *Les registres*, I 346 n° 845. POTTHAST, *Reg. Pont. Rom.* II, 2055. RAYNALDI, *Ann. eccl.*, 1271 § 31. — Lettre identique à Pietro, fils du doge, GUIRAUD, 347 n° 846.

1272-1273. [16

Le même au doge (Lorenzo Tiepolo) au conseil et à la commune de Venise. — Pour la troisième fois le pape demande qu'on ne renouvelle pas la trêve avec Michel Paléologue, laquelle serait invalide, parce que l'empereur est excommunié.

GUIRAUD, *Les registres*, I 364 n° 929.

1273.III-IV. c., Venise. [17

La trêve conclue en avril 1268 avec Michel VIII Paléologue est prolongée (pour 2 ou pour 4 ans?).

MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, t. III, p. 83 n° xxi lin. 1-8: « Étant donné qu'entre nous ... il y eut précédemment une trêve qui, Dieu aidant,

a été observée et maintenue jusqu'au terme fixé et qui a été ensuite prolongée jusqu'à ce jour présent ... ». DÖLGER, *Regesten* 1998.

1273.IV.4, Foggia. [18

Charles Ier d'Anjou, roi de Sicile, ordonne au maître portulan des Pouilles de laisser exporter, sans faire payer aucun droit, les chevaux achetés par Constantin de Janni, nonce de Kalo-Jean, duc de (Néo-)patras, à condition que les chevaux ne valent pas plus de huit onces d'or chacun, exception faite pour un destrier.

C. MINIERI RICCIO, *Il regno di Carlo I° d'Angiò dal 2 Gennaio 1273 al 31 Dicembre 1283* dans *Archivio storico italiano*, N.S. III, t. 22 (1875) 16 et n. 7, avec renvoi à Reg. Ang. 1269.A, n° 3, fol. 60 et 1275.A, n° 22, fol. 108v. Cf. R. FILANGIERI, *I registri della cancelleria angioina*, X, Napoli 1958, 44 n° 151 = Reg. 3, f. 60, avec la date 1273.IV.13, et 48 n° 166 = Reg. 3, f. 128v, du 16.IV.1273; XI, Napoli 1958, 129 n° 186 = Reg. 18, f. 108v, du 11.VIII.1274.

1273.IV.4, Foggia. [19

Le même mande au trésorier (*Secreto*) des Pouilles de permettre au nonce de son ami très cher, le duc de (Néo-)patras, de vendre mille livres de soie de propriété du dit duc, sans lui faire payer aucun droit, et d'acheter des marchandises non prohibées, acquittant les redevances légales.

Ibidem, p. 16-17 avec renvoi (p. 17 n. 1) à Reg. Ang. 1274.B, n° 21, fol. 18v = R. FILANGIERI, *I registri*, IX, Napoli 1957, 207 n° 45 = Reg. 21, f. 18v, avec la date 1273.IV.13.

1273-1275, Asie mineure. [20

Licario, passé au service de Michel VIII Paléologue (v. reg. 9) remporte une victoire sur les Turcs.

MARIN SANUDO, *Istoria*, p. 144-145 Hopf. Cette campagne en Asie mineure comble la lacune dans la carrière de Licario entre les événements rapportés dans nos regestes 9-13 d'une part, 23-25 de l'autre.

1273.IX. 1-1274.VIII.31. [21

Le despote Jean Paléologue, frère de Michel VIII, meurt.

Notice chronologique dans le ms. Laurentian. gr. 87,16, f. 62. Catalogue A. M. BANDINI, t. III 398. *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 7 (1910) 136 n° 35. — Après sa défaite en Thessalie Jean avait déposé les insignes de sa dignité, retenant seulement le titre; PACHYM., *Mich. Pal.* IV 29 = I 321,10-322,4.

1276, Constantinople. [**22**

Michel VIII Paléologue, ayant appris par les ambassadeurs (Georges Métochite et Théodore, grand Économe) envoyés auprès de Grégoire X qu'il n'a pas à redouter d'attaque de Charles Ier d'Anjou-Sicile, envoie Licario contre les Latins de Négrepont. Il débarque près d'Oréos et assiège la ville.

PACHYM., *Mich. Pal.* V 27 = I 410-413. MARIN SANUDO, *Istoria*, p. 122-123 Hopf. Pour l'ambassade v. R.-J. LOENERTZ, *Notes d'histoire et de chronologie byzantines* dans *Revue des Études Byzantines*, 20 (1962) 177-178. DÖLGER, *Regesten* 2020, auquel il faut incorporer les données du n° 2015, qui regarde la même ambassade et doit être supprimé.

1276, avant III.4, Oréos. [**23**

Une flotte de 20 galères armées par les Vénitiens de Négrepont et commandée par Stefano Premarin est battue par les Grecs (de Licario) au large de la ville.

STEFANO MAGNO, *Annali*, t. III (1247-89) = cod. Vindobonen. (olim Foscarini) lat. 6240, f. 251-251v. Ci-après, p. 408. Cf. ANDREA DANDOLO, *Rer. It. Script.* t. XII, 2, p. 317,14-16. Allusion probable: OGIER, *Mémoire* § 18.

1276.III.4, Punta Litade en Eubée. [**24**

Les Grecs d'Oréos (prise par Licario) dépouillent le Vénitien Giorgio de Crète.

G. L. FR. TAFEL - G. M. THOMAS, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, t. III, Wien 1857, 219-220 (n° ccclxx) § xv.

1276-1277, été-printemps, Karystos. [**25**

Licario assiège et prend la ville. Michel VIII lui donne en fief l'île de Négrepont au cas où il s'en rendrait maître.

MARIN SANUDO, *Istoria*, p. 122-123 Hopf. DÖLGER, *Regesten* 2042, qu'il faut placer après le n° 2023 en changeant la date.

1276-1277, Argalia en Eubée. [**26**

Les Grecs de l'endroit dépouillent me Gerardo Marangon, Vénitien.

TAFEL-THOMAS, *Urkunden*, III 214 (n° ccclxx) § xv. Cf. MARIN SANUDO, *Istoria*, p. 130 lin. 16.

1276 (ind. 4)VI.30. [27

Cyprien, hégumène du monastère de la Mère de Dieu Très-Pure, anathématise tous ceux qui tenteraient d'annuler le partage entre son monastère et celui de Notre-Dame du Prompt-Secours de Makrinitissa de la terre de Pétra, donnée à ce dernier monastère par (Manuel) Raoul Comnène, échanson, capitaine de la Grande Vlachie.

MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, t. IV, 420-421 nº xxxviii.

1276-1277, automne-hiver, Constantinople. [28

Jean XI, patriarche, convoque et préside un concile qui ratifie et promulgue le décret d'Union du concile de Lyon et excommunie tous les opposants.

Lettre de Jean XI au pape Jean XXI d'avril 1277; ci-après nº 35. Le métropolite de Thessalonique et l'évêque de Kitros assistent au concile; *Mémoire du protonotaire Ogier* § 17.

1276-1277, automne-hiver, Néopatras(?). [29

Un concile convoqué par le sébastocrator Jean condamne comme hérétiques les adhérents à l'Union des Églises y compris l'empereur et le patriarche. L'évêque de Trikkala (Jean), qui s'oppose à l'entreprise, est emprisonné.

Mémoire d'Ogier §§ 15 et 16. Pour le prénom de l'évêque de Trikkala v. ci-après nº 56.

1276.XI.20, Viterbe. [30

Jean XXI exhorte le patriarche (Jean XI Bekkos) et tous les autres prélats de l'Église grecque à se conformer eux-mêmes et à faire conformer les autres aux avis que leur donneront, concernant la profession de foi catholique et la soumission à l'Église romaine, les nonces Giacomo, évêque de Ferentino, Goffredo, évêque de Turin, Rainone, prieur des dominicains de Viterbe et Salvo, lecteur des dominicains de Lucques, porteurs de la présente, envoyés auprès de l'empereur Michel Paléologue et auprès des destinataires de la lettre.

RAYNALDUS, *Ann. eccl.*, 1276 § xlv; cf. POTTHAST 21186 (insuffisant).

1277.I-III c. [31

Michel VIII Paléologue invite par ambassade spéciale le despote Nicéphore d'Arta et le sébastocrator Jean de Néopatras à cesser leur opposition à l'Union.

Mémoire d'Ogier § 6. DÖLGER, *Regesten* 2010 doit être placé après le n° 2026.

1277.III.19, Constantinople. [32

La trêve vénéto-grecque conclue en avril 1268 et prolongée en 1273 (et probablement en 1275) est renouvelée pour deux ans.

DÖLGER, *Regesten* 2026. Le notaire Ogier exécute la traduction latine.

1277, printemps-été. [33

Michel VIII Paléologue envoie au despote Nicéphore et au sébastocrator Jean la sentence d'excommunication portée par le concile de Constantinople contre les réfractaires à l'Union des Églises et confirmée par les nonces apostoliques (Giacomo, évêque de Ferentino et ses compagnons).

Mémoire d'Ogier protonotaire § 7.

1277.IV, Constantinople. [34

Michel VIII Paléologue, empereur, et son fils et collègue Andronic II confirment par écrit la profession de foi émise en leur nom au concile de Lyon et font acte de soumission à l'Église romaine.

DÖLGER, *Regesten* 2028 2029 2073 2074. *Mémoire d'Ogier* § 5.

1277.IV, Constantinople. [35

Jean XI Bekkos, patriarche, et son synode, au pape Jean XXI. — Quand Giacomo, évêque de Ferentino, Goffredo, évêque de Turin, Rainone, prieur des dominicains de Viterbe et Salvo, lecteur des dominicains de Lucques, sont arrivés auprès des empereurs et auprès de lui-même et de son synode, composé d'une partie seulement des Pères qui avaient siégé au grand concile récemment célébré à Constantinople, l'union des Églises, initiée sous Grégoire X, a été consommée. Preuve le tome synodal avec les signatures des Pères,. que le pape verra. Lui-même

déclare encore une fois rejeter le schisme et ajoute sa profession de foi.

A. Theiner-Fr. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et latinae*, Vindobonae 1871, 21-22, texte grec réimprimé dans R. Stapper, *Papst Johann XXI = Kirchengeschichtliche Studien*, XIV, 4, Münster i.W. 1898, 115-122. Texte latin: Raynald., *Ann. eccl.*, 1277 § xxxiv-xxxix et Gay-Vitte, *Les registres de Nicolas III*, 84-87 nº 230.

1277, printemps-été. [36

Andronic Paléologue, prôtostrator, cousin de Michel VIII, Manuel Comnène Raoul, échanson, autre cousin (par alliance), Jean Comnène Cantacuzène et Jean Paléologue, neveux de l'empereur, envoyés contre Jean Doucas le Bâtard, ne font rien et l'invitent à envahir les états de l'empereur, promettant de ne pas opposer de résistance.

Mémoire d'Ogier § 8.

1277 (ind. 5) VII. [37

(Manuel Comnène) Raoul, échanson, (capitaine de la Grande Vlachie), adjuge au monastère Saint-Jean Baptiste de Néa Pétra (près de Démétriade) la terre de Vrastos.

Miklosich-Müller, *Acta*, t. IV, 419-420 nº xxxvii. — Le millésime est conjectural, mais très probable. — L'arrestation de Manuel Raoul (*Mémoire d'Ogier* § 9) est donc postérieure à cet acte.

1277.VII.16, Constantinople. [38

Jean XI Bekkos, patriarche, fait savoir à tous qu'il a excommunié dans un concile réuni à Constantinople (avant avril 1277) tous les réfractaires à l'union avec l'Église romaine, y compris Nicéphore Doucas, despote, et Jean Doucas, sébastocrator.

A. Mercati, *Note archivistiche, bibliografiche, paleografiche, storiche su un documento dell'anno 1277 di Giovanni Bekkos patriarca di Costantinopoli* dans *Orientalia Christiana Periodica*, 21 (1955) 261-262. M. utilise pour la première fois la partie lisible, considérable, de l'original. A la ligne 4-5 le mot en grande partie illisible qui se termine en *nda* est *resarcienda* suggéré par *scissura*, non *discutienda*. — Raynaldi (*Ann. eccl.*, 1277 § xl fin) se fondant sur la lettre de Jean Bekkos, imagina que le patriarche avait réuni un nouveau concile à Constantinople en juillet.

Mais la lettre ne dit rien de tel. Le patriarche applique seulement l'excommunication générale prononcée par le concile précédent au cas particulier des deux princes.

1277.VII-1278.II c. [39

Michel VIII envoie contre Jean Doucas de Néopatras le grand stratopédarque Jean (Comnène Doucas) Synadène (époux de sa nièce Théodora) et le grand connétable Michel Kaballarios.

PACHYM., *Mich. Pal.* V 27 = 4 411,18-412,2. Allusion probable dans le *Mémoire d'Ogier* § 10.

1277, été, Skopelos. [40

Licario réduit le château par la soif et envoie prisonniers à Constantinople le seigneur, Filippo Ghisi, et sa femme.

MARIN SANUDO, *Istoria*, f. 8v = p. 123-124.

1277-1278, avant III.31, Port-Jonc (Navarin) [41

Les hommes de l'empereur (Michel VIII) aux ordres du grand drongaire et de Licario dépouillent Théodore Paléologue de Modon (sujet vénitien).

TAFEL-THOMAS, *Urkunden*, III, 237 (nº 370) § viii.

1277, été (?), Lapafichea. [42

Le grand connétable (Michel Kaballarios ?) et le grand Duc, Licario, saisissent une tarette, capitaine Giovanni Pizigano, qui portait à Coron une cargaison de blé appartenant à Ruggiero Morosini et Giovanni Ardizoni, bien que le capitaine fût muni d'un sauf-conduit de l'empereur (Michel VIII).

TAFEL-THOMAS, *Urkunden*, III 259 (nº 370) § iv. Texte très endommagé. Le nom du grand Duc y est défiguré en Delochari.

1277-1279, Lemnos. [43

Licario prend facilement les châteaux des Gradenigo et des Foscari, seigneurs d'une partie de l'île, mais emploie trois années (en chiffres ronds) à réduire ceux des Navigajoso, seigneurs de la partie la plus grande.

MARIN SANUDO, *Istoria*, f. 8v = p. 124-125.

1277-1278, avant mars, Skopelos. [44

Le Couman (lo Cumano, nom propre ou sobriquet?) gouverneur de l'île pour le compte de l'empereur (Michel VIII) dépouille le marchand vénitien Pietro Scortegacane.

Tafel-Thomas, *Urkunden*, III 175 (nº 370) § xxxix de mars 1278.

1277 (fin?). [45

Le noble Loccarello (Butarello?), nonce du duc (Jean Doucas Ange) de (Néo-)patras se plaint au roi de Sicile, Charles Ier d'Anjou, de ce que (feu) Costanzo d'Afflitto, trésorier (secreto) des Pouilles, et son successeur, Giacomo Rufolo, ont saisi chacun 325 livres de soie sur une quantité de 6420 livres, appartenant au duc, que les nonces de celui-ci ont importée dans le royaume après avoir acquitté les droits de douane.

Faits mentionnés dans la réponse royale du 9 mars 1278; notre reg. 49. La mission dont faisait partie Loccarello est sûrement celle dont parle K. Hopf, *Geschichte Griechenlands*, t. I 240 (174) et n. 41, qui dit qu'en 1278 Jean Doucas envoya Butarello dalle Carceri auprès de Charles Ier pour renouveler leur alliance, et renvoie à Reg. Ang. nº 1 (1268.A) f. 157v, tandis que la lettre du 9 mars 1278 se trouvait au f. 146. Mais qui a lu correctement?

1277.XII (Néopatras?) [46

Le sébastocrator Jean Doucas le Bâtard fait maltraiter l'évêque de Kitros qui, après avoir assisté au concile de Constantinople (1276-1277) avec son supérieur hiérarchique, le métropolite de Thessalonique, refusa de s'associer à la condamnation des partisans de l'Union prononcée par le concile de Néopatras.

Mémoire d'Ogier § 17.

1278.I.15, Saint-Pierre de Rome. [47

Nicolas III (élu pape à Viterbe le 25.XI.1277, couronné à Rome le 26.XII suivant) fait part de son élection 1º A l'archevêque et à tous les évêques de la province ecclésiastique de Sens (et sans doute en termes identiques à tous les archevêques-métropolitains, parmi eux à Jean XI, patriarche de Constantinople). 2º Au roi de France (Philippe III), au roi des Romains (Rodolphe de Habsbourg) et en termes identiques « à tous les autres rois »

(parmi eux à l'empereur grec, Michel VIII Paléologue). 3° Aux comtes et nobles « verbis competenter mutatis ».

GAY-VITTE, *Les registres de Nicolas III*, 1-3 n°s 1 et 2; v. les directives de chancellerie après le n° 2. Le copiste du registre a omis ces directives après le n° 1, mais elles vont de soi.

1278.III, Venise. [48

Giberto Dandolo, Marino Gradenigo et Lorenzo Sagredo, juges, estiment les dommages et intérêts auxquels ont droit les sujets vénitiens lésés par les corsaires grecs.

TAFEL-THOMAS, *Urkunden*, 159-281 n° ccclxx. — Le document contient des informations utiles sur l'activité de Licario en 1276-1277; v. nos regestes 24 26 41 42 44.

1278.III.9, Torre di Sant'Erasmo près de Capoue. [49

Charles Ier, roi de Sicile, donnant suite aux plaintes du noble Loccarello, nonce du duc de (Néo-)patras (Jean Doucas Ange), mande à Giacomo Rufolo, trésorier des Pouilles, de restituer aux nonces du dit duc 325 livres de sa propriété, indûment saisies par feu Costanzo d'Afflitto, son prédécesseur (Giacomo ayant déjà restitué 325 livres qu'il avait confisquées, lui).

C. MINIERI RICCIO, *Il regno di Carlo I° d'Angiò dal 2 Gennaio 1273 al 1° Dicembre 1283* dans *Archivio storico italiano*, S. IV, t. 1 (1878) 9 et n. 9, renvoie à Reg. Ang. 1268.A n° 1, f. 146.

1278.III.31, Torre di Sant'Erasmo. [50

Charles Ier, roi de Sicile, mande au justicier de la Terra d'Otranto de relâcher les Grecs originaires des états du duc de Néopatras (Jean Doucas Ange), faits prisonniers avec d'autres dans les parages de Corfou.

R. FILANGIERI, *I registri della cancelleria angioina*, XVIII, Napoli 1964, 413 n° 852. — Lettre obtenue probablement sur les instances du nonce de Jean Doucas; regg. 44 et 49.

1278.IV.-VI c., Constantinople. [51

Michel VIII Paléologue répond à Nicolas III qui lui a fait part de son élection et accrédite auprès de lui Marco et Marchetto,

porteurs de la lettre pontificale et de sa propre réponse, auxquels il a confié un message oral pour le pape.

GAY-VITTE, *Les registres*, 132 nº 382. DÖLGER, *Regesten* 2038, où la date est un peu trop haute.

1278.IV-VI c., Constantinople. [52

Jean XI Bekkos, patriarche, répond à Nicolas III, qui lui a fait part de son élection au trône pontifical.

GAY-VITTE, *Les registres*, 133 nº 383. — Lettre portée par Marco et Marchetto, porteurs de la lettre pontificale.

1278.IV-VI c., Constantinople. [53

Ogier, protonotaire, rédige le Mémoire à l'usage de Marco et Marchetto, porteurs de lettres de Nicolas III, auxquels Michel VIII Paléologue a confié sa réponse ainsi qu'une mission confidentielle auprès du pape.

GAY-VITTE, *Les registres*, 134 nº 384. DÖLGER, *Regesten* 2044, à placer après le nº 2038 en changeant la date.

1278.VIII.1, Viterbe. [54

Nicolas III mande auprès de lui fra Bartolomeo de Bologne O.F.M., parce qu'il a l'intention de l'envoyer, avec d'autres personnes idoines, en Romanie, poursuivre l'œuvre de la réunion entre Grecs et Latins.

GAY-VITTE, *Les registres*, 394 nº 872. POTTHAST 21454 avec une date erronée.

1278.X.7, 9, 11 et 18, Viterbe. [55

La chancellerie apostolique expédie les bulles de Nicolas III concernant la mission à Constantinople des nonces Bartolomeo O.F.M., évêque de Grosseto, fra Bartolomeo ministre provincial de Syrie O.F.M., fra Filippo da Perugia O.F.M. et fra Angelo d'Orvieto O.F.M.

GAY-VITTE, *Les registres*, 123-132 nºs 367-381; cf. POTTHAST 21465-67 21478-79.

1278.XI, Constantinople. [56

Jean XI Bekkos, patriarche, et son synode accordent les dispenses nécessaires pour le mariage d'Anne Paléologine, fille

de Michel VIII, avec Démétrius-Michel, fils de Michel II, despote d'Arta. Jean évêque de Trikkala signe le décret.

M. GEDEON, *Νέα Βιβλιοθήκη ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων*, t. I (seul paru), Constantinople 1903, 106-109. Le même dans *Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας*, 1 (1911) 48-50. Les signatures seules dans A. PAPODOPOULOS-KERAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, t. IV, Sanktpeterburg 1899, 382 nº 59. DÖLGER, *Regesten* 2032. Puisque Jean, évêque de Trikkala, était à Constantinople quand Ogier écrivit son Mémoire, il n'y a aucune raison pour supposer que Jean signa le décret après coup.

1279.III-IV c., Constantinople. [57

Michel VIII Paléologue fait montrer aux nonces pontificaux (Bartolomeo, évêque de Grosseto et ses compagnons) ses parents emprisonnés pour leur opposition à l'union des Églises: Andronic Paléologue, prôtostrator, Manuel Raoul, échanson, Isaac Raoul, frère de Manuel, Jean Paléologue, neveu du prôtostrator.

PACHYM., *Mich. Pal.* VI 16 = I, 459,10-460,3; cf. VI 24 = I 483,15-485,4 où on ajoute le nom de Jean Cantacuzène.

1279-1280, automne-printemps, Vatondas. [58

Licario inflige une défaite à Jean de la Roche, grand sire d'Athènes, et à Giberto da Verona, seigneur d'un tiers de Négrepont, et les fait prisonniers. Giberto meurt peu après en captivité.

MARIN SANUDO, *Istoria*, p. 125-126 Hopf. PACHYM., *Mich. Pal.*, V 27 = I 411,10-18 et 413,2-8. GREG. IV 5,2-3 = I 96,12-97,10. Sanudo par erreur fait tomber Giberto dans la bataille.

1280, avant VII.8. [59

Jean de la Roche, relâché après une brève captivité, retourne à Thèbes et y meurt peu après.

PACHYM., *Mich. Pal.* V 27 = I 413,8-18.

1280.VII.8, Naples. [60

Charles Ier, roi de Sicile et prince d'Achaïe, dispense Guillaume Ier, duc d'Athènes, de l'hommage personnel.

K. HOPF, *Geschichte Griechenlands*, I 320 (254) n. 81 cite Reg. Ang. nº 30 (1278.B), f. 230v et nº 35 (1279.B), f. 22v. Terme *ante quem* du décès de Jean de la Roche.

V. Appendice

La bataille navale d'Oréos (1276)

Stefano Magno, Annali, t. III (1247-1289) = Cod. Vindobonen. (olim Foscarini) Lat. 6240, f. 251-251v.

Sur Stefano Magno v. E. Cicogna, Inscrizioni Veneziane, V, Venezia 1843, 225-229; sur les Annali, 228-229, et Ch. Hopf, Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues, Berlin 1873, xxiv-xxvi.

[1269-1270]

Armada. Dominadori de i terzi de Negroponte, dissentiente el nobel homo Andrea Dandolo, bailo de Venetiani, con galie 30 la Asia menor, à Michiel Paleologo, imperador de Constantinopoli, sudditta, inuadetteno et con massima preda ritornorono.

[1276]

5 Al hora Michiel Paleologo indignado con potente stuolo all'isola de Negroponte andò et el castel de Loreo assediò. questo intendendo i dominadori preditti in Negroponte galie 20 armò, capetano el nobel homo Steffano Permarin et sopracomiti i nobel homeni Polo Zorzi, Francesco Corner, Nicolò Sanudo, Nicolò Belegno, Piero Gradenigo, 10 Marco Orio, Marco Zen, Iacomo Contarini, Nicolò Sten, Marin Dandolo, Piero Vituri, Lorenzo Ghisi, Marco Querini, Iacomo Ghisi, Francesco Sesenulo, Lunardo Sanudo, Nicolò Moresini, [f. 251v] Piero Venier, Iacomo Trevisan. con le quali galie ditto capetano subito uscì all'incontro del ditto imperator et salì alle man. fu una dura 15 et aspra battaglia, et in el principio Greci hebbeno la pezor, in muodo uolentieri se hauerieno leuadi. ma non potendo per esser impazzadi per ditte galie el se leuò un uento prospero alle galie dell'imperador (le qual sono Annali dise fonno galie 24), che erano de sopra de quelle de Negroponte, in muodo che in uno subito messe in ordine inuestì 20 in ditte galie da Negroponte et dapò longa battaglia quelle messe in conflitto et molti nobel feudatari captiui condusse.

Notta: Forsi à hora ditto imperador sottomesse in ditta isola ditto castello de Loreo et el castel de Cepa. *Item.* Forsi sottomesse la isola de Schiro che tenia ... et la isola de Cia che tenia ... et forsi 25 anche Stalimene.

1-4 Cf. Andrea Dandolo, Chron. = Rer. It. Script., XII, 1, p. 317,14-16 5-21 *Ibidem*, lin. 16-19.

R.-J. Loenertz, O.P.

Grossfürst Paul von Russland in Rom (1782)

Ein Beitrag

Die vatikanischen Quellen über den römischen Aufenthalt des Erb-Grossfürsten Paul und seiner Gemahlin Sophie Dorothea von Braunschweig während ihrer Mittelmeer-Reise im Jahre 1782 fliessen nicht sehr reichlich. Die dokumentarischen Quellen hat L. v. Pastor im dritten Teil des sechzehnten Bandes seiner « Geschichte der Päpste » ausgeschöpft (1). Auch P. Pierling hat sich in seinem grossen Werk: « La Russie et le Saint Siège » bei der Schilderung der einzelnen Ereignisse dieses Aufenthalts auf die schriftlichen Quellen verlassen (2). Es gibt aber im Vatikan noch ein anderes Stück, das an diesen Aufenthalt erinnert. Es ist nicht etwa der Pelz, den die Grossfürstin dem Papst vor seiner Abreise nach Wien in der Peterskirche um den Hals gehängt hat, sondern eines der sechs in Metall getriebenen Hochreliefs, die sich auf dem Band unter der jeweils etwa 3,00 × 1,45 m grossen Marmorplatte eines jeden der beiden, dem berühmten Aussen-und Innenarchitekten G. Valadier (1762-1839) zugeschriebenen Tische befinden, die man heute im Schausaal — dem Salone Sistino — der vatikanischen Bibliothek bewundern kann. Valadier hat ja auch den ersten Raum des heutigen sogenannten «Museo-profano» dieser Bibliothek entworfen, der ebensowie die beiden Tische — im Gegensatz zu den von ihm entworfenen Aussenräumen, etwa der Piazza del popolo — etwas überladen wirken.

Das sehr sauber gearbeitete Hoch-Relief ist etwa 62 cm lang und 15 cm hoch. Es stellt genau wie die übrigen Reliefs ein be-

(1) L. v. PASTOR, *Geschichte der Päpste*, Bd. XVI, 3; Herder-Freiburg. S. 75; siehe auch S. 66, 212.

(2) P. PIERLING, *La Russie et le Saint Siège*, Bd. 5, Paris 1907, S. 184-188.

deutendes Ereignis aus dem Pontifikat Papst Pius VI. (1775-1799) dar. Die fünf anderen Szenen auf diesem Tisch zeigen die Öffnung der hl. Pforte (1775), den Bau der neuen Sakristei von St. Peter, den Neubau eines Teiles der heutigen Vatikanischen Museen, die Förderung von Handel und Wirtschaft, die Entwässerung der pontinischen Sümpfe und die Wiederherstellung der Via Appia. Auf einer der beiden Schmalseiten dieses Tisches ist dargestellt, wie Papst Pius VI. in Gegenwart des russischen Grossfürsten und seiner Frau dem venezianischen Botschafter Zulian gleichsam zum Abschied die goldene Ordenskette des Ritterordens vom goldenen Sporn (1) umhängt (1782). Die dieser Darstellung beigegebene Erklärung lautet: Orator Venetus equestribus ornamentis donatus — adstante Paullo, Petri F., Magno Roxelanorum Duce. Die beiden Ereignisse: die Ordensverleihung und die Anwesenheit der beiden russischen Gäste werden also auf diesem Relief im Gegensatz zu den schriftlichen, den kirchlichen wie den weltlichen Quellen gleichwertig dargestellt. Der russische Gast wird nicht mit seinem Decknamen: Conte du Nord, sondern mit seinem etwas poetisch geformten Titel: Magnus Roxelanorum dux vorgestellt, und es wird ausdrücklich betont, dass er der «Sohn des Petrus» — also des russischen Kaisers Peter III. sei. Darauf hat der Grossfürst Zeit seines Lebens grossen Wert gelegt.

Offenbar stellt das Hochrelief das Ereignis dar, welches im Diario Ordinario N° 748 (2) beschrieben wird. Dort kann man lesen:

La Santità di Nostro Sig. Pio VI volendo dare un vero attestato del suo paterno amore verso la persona di Sua Ecc. il Sig. Girolamo Zulian (3), Ambasciatore della Serma Repubblica di Venezia in questa Corte, determinò di crearlo Cavaliere Aureato, e per adempire a tal funzione la Santità Sua destinò la mattina di detta Domenica, (24 II. 1782), Festa del glorioso San Mattia Apostolo, dopo avere assistito alla surriferita Cappella Papale. In sequela di ciò l'Ecc. Sua in detta mattina, dopo aver fatto dispensare nel Palazzo di sua residenza a S. Marco un lauto

(1) MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastico*, Bd. 68, Spa-Spi: Speron d'oro.

(2) Diario Ordinario (oder «Cracas») N° 748 delli 2 Marzo 1782, in Roma 1782. S. 12 ff.

(3) H. KRETSCHMAYR, *Geschichte von Venedig*, Bd. III, Stuttgart 1934, S. 437, 488.

rinfresco ai Prelati, e Nobiltà Veneziana, che vi erano andati per il corteggio circa le ore 16 in abito Senatorio nero, solito usarsi nelle pubbliche Udienze, partì (pag. 13) dal detto suo Palazzo col treno nobile detto de fiocchetti, e con numerosa servitù, avendo preso luogo nella prima Carrozza col Sig Ambasciatore i Monsignori Flangini Uditore della Sagra Rota, e Carrara Segretario della Sagra Congregazione del Concilio; e nelle altre sei Carrozze di seguito vi prese luogo altra Nobiltà nazionale, oltre delle Cappe nere dell'Eccellenza Sua.

Giunto il Sig. Ambasciatore al Pontificio Palazzo Vaticano con le solite formalità fu incontrato, e trattenuto da Monsignor Antonio Maria Doria Maestro di Camera di Sua Santità nella prima Anticamera. Indi da due Maestri delle Ceremonie Pontificie a suo tempo fu introdotto nella Sala del Concistoro, dove si trovavano gli Emi Sigg. Cardinali Giovan Francesco Albani, Decano del Sagro Collegio, Carlo Rezzonico, Colonna Vicario di Sua Santità, Pallavicini Segre(pag. 14)tario di Stato, Giraud Pro-Uditore di N. Sig., Conti Segretario de Brevi, Borghese, Orsini d'Aragona, Giovan Battista Rezzonico, e Altieri, tutti in rocchetto, mantelletta, e mozzetta, i quali, e come Palatini e come Nazionali, o ascritti alla Nobiltà Veneziana, furono fatti intimare con particolare schedole da Nostro Signore, ed a tal funzione furono pure presenti sua Ecc. il Sig. D. Filippo Colonna Gran Contestabile del Regno di Napoli, prescelto dalla Sant. Sua per cingere in suo nome la spada al Sig. Ambasciatore, e l'Illmo Sig. Cav. Phiffer Capitano della Guardia Svizzera, che venne parimenti da Sua Bñe destinato per porre al medesimo gli Speroni d'oro. Trovandosi adunque unito il detto nobilissimo Consesso, ed essendo anco presente tutta la corte nobile Pontificia, tanto quella, che compone la Camera segreta, quanto i Camerieri d'onore di (pag. 15) Nostro Signore, tutti particolarmente a tale effetto intimati, e seguendo il Santo Padre il rito prescritto nel Pontificale Romano, sostenendo il libro Monsign. Marcucci Patriarca di Costantinopoli, e la Candela Monsign. Beni Vesc. di Carpentrasso, ambedue assistenti al Soglio creò Cavaliere aureato Sua Eccellenza il Sig. Ambasciatore, ponendogli, con le consuete cerimonie dopo la Spada da Sua Santità benedetta, la ricca Collana d'oro al Collo dalla quale pendeva sopra del petto una Medaglia parimente d'oro, in cui erano espresse l'effigio del Nostro Salvatore in atto di portar la Croce e nel rovescio della medesima rimiravasi l'Effigie di Sua Bñe felicemente Regnante e

finalmente, dopo letta la Formula consueta, e già letta in occasione delle altre imposizioni, gli furono posti gli Speroni.

Adempitosi poi a tutte le consuete ceremonie, il Sig. Ambasciatore (pag. 16) rese le dovute distintissime grazie alla Sant. di N. Sign. per l'onore compartitogli, col baciarli i SSm̃i Piedi e la Sant. Sua deposta la Stola preziosa per mezzo dell'Em̃o Orsini d'Aragona Diacono più anziano presente, ritirossi alle sue Camere Pontificie.

Dopo partito Nostro Signore l'Ecc. Sua rese grazie agli Em̃i Porporati, che lo avevano onorato con la loro presenza, il che fece ancora con il Sig. Contestabile, e col Sig. Cav. Phiffer; indi passando nel contiguo Appartamento depose tutte le sudette Insegne, accompagnato dal predetto Monsig. Doria Maestro di Camera di Sua Santità nel medesimo modo che era andato si restituì al Palazzo della Serm̃a Repubblica, dove giunto, intanto che Sua Eccellenza riceveva i complimenti de' Prelati, e Nobiltà, che lo avevano favorito, si udì il suono giulivo di trombe e tamburri tanto (pag. 17) della guardia nobile de Cavalleggieri, che delle Corazze, e del Popolo Romano, unitamente a quelli delle Soldatesche, ed in tale occasione il Sign. Ambasciatore fece dare a tutti le consuete generose mancie.

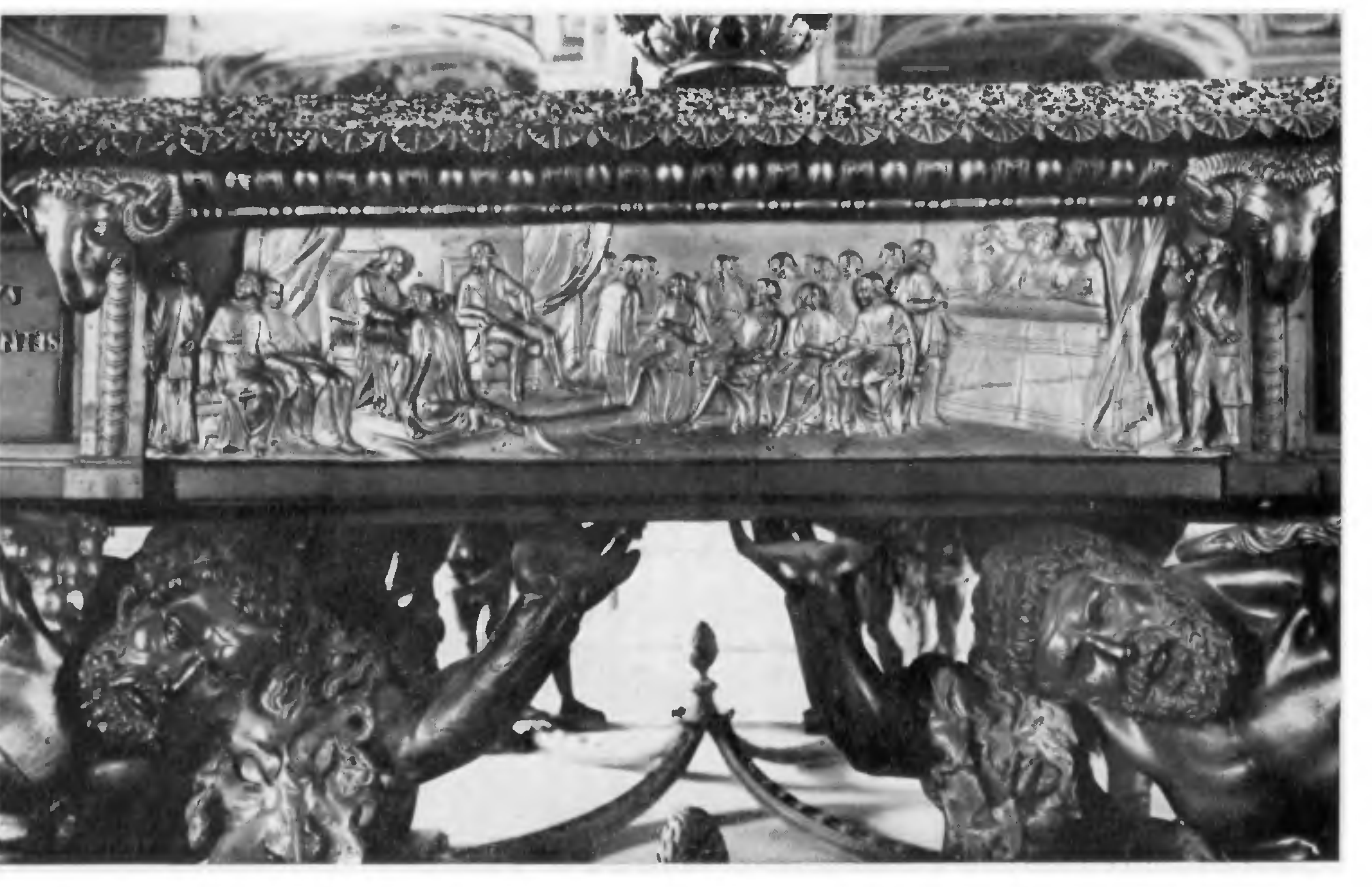
L'istessa mattina Nostro Sign. per mezzo di Monsign. Dini suo Cameriere Segreto, e primo maestro delle Ceremonie Pontificie, mandò al Sig. Ambasciatore la surriferita Collana d'oro dentro una nobile custodia, con il Diploma Pontificio ed in tale occasione Sua Ecc. volle regalare una bellissima Mostra d'oro.

. . . .

(pag. 18)

Gli Illustri Viaggiatori Conte, e Contessa del Nord; già arrivati come si è detto, la sera antecedente, si portarono al Palazzo Vaticano, ove con molta attenzione osservarono le due funzioni tanto della Cappella Papale, che dall'altra fatta dalla Santità Sua di crear Cavaliere Aureato Sua Ecc. il Sig. Ambasciatore di Venezia, i quali dopo essersi trattenuti per qualche tempo nella Patriarcale Basilica di S. Pietro si restituirono al loro Palazzo a Piazza Colonna [1].

[1] . . . Siehe hierzu wie oben, S. 11: In detta sera (23. II. 1783) circa le ore tre giunsero in questa Dominante di ritorno da Napoli gl'Illustri Viaggiatori del Nord e andarono a portarsi nel Palazzo Spada posto in Piazza Colonna già fatto antecedentemente



Città del Vaticano: Biblioteca – Salone Sistino
Tavola di Valadier: parte laterale
Iscrizione: Orator Venetus equestribus ornamentis donatus adstante Paulo Petri F. Magno Roxelanorum duce

ammobigliare con molta magnificenza dal Sign. Gaspare Santini Agente della Corte di Russia in questa città.

* * *

Die bildliche Darstellung verschiebt aber gegenüber der schriftlichen Erzählung. die Akzente. Wohl dreht sich alles um die Handlung Pius' VI., der dem venetianischen Gesandten die goldene Kette des Ritterordens umhängt. Die Mitte des Bildes nehmen auch die vier in dem Bericht genannten Kardinäle in ihrer feierlichen Tracht ein; neben dem Thron sitzen zwei Geistliche, die päpstliche Thronassistenten zu sein scheinen. Diese wären dann Mons. Marcucci, lat. Patriarch von Konstantinopel (1781-1798) und der Bischof von Carpentras, Mons. Beni (1776-1861). Beide standen — wie wir gesehen haben — dem Papst bei der feierlichen Zeremonie bei.

Während aber der Text die Anwesenheit der « Grafen du Nord » nur verhältnismässig kurz erwähnt, stellt das Relief den «Magnus Roxelanorum dux» sichtlich heraus. Er sitzt auf einem Podium neben dem Papst mit einem breiten Ordensband vor der Brust, die linke Hand lässig auf das linke Knie gestützt. Interessiert verfolgt er das Tun des Papstes. Sein Sessel hat genau wie der des Papstes eine hohe Rückenlehne. Das Gesicht ist naturgetreu modelliert mit der dem Grossfürsten eigenen Nase und der langen Perücke - viel mehr als es das auf diesem Relief recht flache Gesicht des Papstes ist. Die Grossfürstin spricht über den Rand einer Tribüne hinweg mit einem Geistlichen, der ihr offenbar den Vorgang erklärt. Hinter einem Vorhang stehen etliche Herren des Gefolges in ihrer Hoftracht. Einer von ihnen hält den Dreispitz unter dem Arm.

Aus all diesem geht genauso wie aus der Inschrift hervor, dass der Künstler und wohl auch der Auftraggeber auf die Anwesenheit des russischen Thronfolgers bei einer solchen Zeremonie Wert gelegt haben.

Dieses kunsthandwerkliche Zeugnis, das aus einer der berühmtesten römischen Werkstätten der Zeit, nämlich aus der Werkstatt des Vaters des Architekten G. Valadier, die dieser nach dem Tode des Vaters weiterführte, stammt, hat auch für den Geschichtsschreiber eine gewisse, allerdings nicht allzu grosse Bedeutung.

A. M. Ammann S. J.

COMMENTARIUS BREVIOR

Obras Completas de Gregorio Pálamas

(VOLUMEN PRIMERO) (*)

Grande empresa la que toma resueltamente sobre sus hombros el prestigioso profesor P. C. Christou, con el noble fin de dar a conocer por completo la riquísima producción literaria de Gregorio Pálamas.

Esta publicación de sus « Obras Completas » no solamente nos traerá a todos la noticia — tangible, por decirlo así — de los incontables escritos del Tesalonicense, sólo conocidos hasta ahora, para la mayor parte de los estudiosos, por los títulos escuetos que de ellos han dado B. Montfaucon y J. Meyendorff o por la edición manual de algunos de sus tratados. Nos familiarizará, sobre todo, más convenientemente con el genuino pensamiento del escritor bizantino que, por muy discutido que sea, siempre será una de las figuras más dignas de atención de la Iglesia Ortodoxa, la más interessante quizás y de mayor trascendencia después de Focio.

Mas si las Obras de Pálamas han quedado, en verdad, desconocidas para el gran público hasta los últimos tiempos, no se puede decir que esto se deba — come parece insinuarse en la Introducción — a que hayan sido objeto de menos estima. ¿Por parte de quién? preguntamos. No se las ha relegado a un olvido desdeñoso, sino que hemos de decir más bien que cada autor y su obra tiene su tiempo, y que con Gregorio Pálamas ha sucedido lo mismo que con otros muchos escritores de talla, cuyos *Συγγράμματα* van poco a poco apareciendo, muy lejos, a veces, de la época que les vio nacer. Tampoco existen aún estos *Συγγράμματα* — pongamos por caso, para ceñirnos

(*) *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα,* I. Introducción — edición crítica — comentario. Obra de colaboración dirigida por Panaguiotis C. CHRISTOU, profesor de la Universidad Aristotélica Tesalonicense. Tesalónica 1962, en-8º, pp. 743.

a personajes afines —, ni de Gregorio Acíndino, escritor fecundísimo al par de Pálamas, ni de Juan Ciparisiota, adversario también poderoso, como Acíndino, del irrumpente palamismo. No cede, pues, en desprecio de Pálamas si sus obras, casi por entero, duermen aún en los venerables manuscritos de las grandes bibliotecas.

Ahora les llega su turno. Y al ir desempolvándose esos preciosos códices, que las contienen, la ciencia moderna — más comprensiva que la antigua — se irá enriqueciendo con el ideario siempre interesante del original pensador, al ser mejor conocido en su conjunto y al relacionar más entre sí todos los aspectos de sus obras, el teológico y ascético principalmente. Quedamos, pues, sumamente agradecidos al director de la grandiosa edición y a sus colaboradores, cuando nos prometen que irán saliendo a luz, en este y en los volúmenes sucesivos — seis en total —, los *Συγγράμματα* del Tesalonicense, tanto lo ya publicado como lo mucho que todavía falta. Y en ediciones verdaderamente críticas, por supuesto, según las modernas exigencias de la ecdótica textual.

Se nos advierte que llevará la edición un tomo introductorio, con la biografía de Gregorio Pálamas y la exposición de su enseñanza (1), junto con todo lo relativo a los mejores códices que servirán de base a cada una de las ediciones parciales de su producción, encomendadas a diversos especialistas. Allí se dará la descripción y emplazamiento de los códices, de una vez para siempre, para evitar inútiles repeticiones, según se dice. ¡Cuántos tal vez hubieran preferido tener ya — desde un principio — a mano tan precioso volumen! Pero ese dicen que será el último de todos. Un desacierto, a mi entender.

El primer volumen — de grande mole —, que aparece « con la generosa ayuda de la Real Fundación de Investigaciones » ateniense, nos presenta, después de un *Prólogo* general (pp. 5-6), los cuatro escritos siguientes de Gregorio Pálamas. Para comodidad de los lectores los describimos así:

1) *Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος*. (Introd., P. C. Christou, pp. 9-18; ed. del texto, B. Bobrinsky, pp. 19-21, 23-77, 78-153).

(1) Reservamos para entonces algunas observaciones que desde ahora se pudieran hacer, en relación con varios puntos discutibles de las presentes Introducciones.

2) *Ἀντεπίγραφαι εἰς Ἐπίγραφας Βέκκου.* (Introd., P. C. CHRISTOU, pp. 157-159; ed. del text., P. PAPAEVANGELOS, pp. 160, 161-175).

3) *Ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀκίνδυνον καὶ Βαρλαάμ.* (Introd., P. C. CHRISTOU, pp. 179-199; ed. del texto, J. MEYENDORFF, pp. 200-201: 1ª carta a Acíndino, pp. 203-219; 2ª a Acíndino, pp. 220-224; 1ª a Barlaam, pp. 225-259; 2ª a Barlaam, pp. 260-295; 3ª a Acíndino, pp. 296-312).

4) *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων.* (Introd., P. C. CHRISTOU, pp. 315-354; ed. del texto, P. C. CHRISTOU: 1ª Tríada, pp. 355-357 (introd. particular), 359-389, 391-408, 409-463; 2ª Tríada, pp. 465-506, 507-536, 537-613; 3ª Tríada, pp. 615-653, 655-678, 679-694).

Ciérrase el volumen con varios *Indices*: 1) Citas de Sagrada Escritura, pp. 695-703; patrísticas, pp. 705-713; 2) Indice de cosas, pp. 715-733; 3) Indice onomástico y toponímico, pp. 735-739; 4) Indice de autores modernos (incompleto por alguna omisión), pp. 741-742; 5) Indice general, pp. 743.

Tal es el rico contenido de este primer tomo que, a pesar de algunos defectos, hace honor a los diligentes profesores que le prepararon. Sin escatimar, pues, en nada su valor y cualidad científica, se nos permitirá hacer varias observaciones para su perfeccionamiento:

a) Sea la primera advertir a nuestros lectores que, al dar la lista de las obras de Pálamas en este volumen contenidas, hemos creido necesario anotar las páginas que cada una de ellas ocupa en él; pues tal como aparece el libro, *sin títulos corrientes* en lo alto de las páginas, resulta a cualquiera un verdadero enigma saber la materia de que se trata, o dar con un paso concreto que se quiera citar o examinar. Por ejemplo: ¿dónde encontrar el número 14 de la disertación 3ª de la 2ª Tríada? Seguramente que antes de dar con la página 550, donde se halla, se habrán tenido que hojear, al buen tuntún, muchísimas otras.

b) ¿Qué criterio siguen — o piensan seguir — los editores al clasificar las obras de Pálamas? No lo veo especificado. En cuanto a las que editan ahora, dijérase que se rigen por la clasificación adop-

tada anteriormente por J. Meyendorff en su *Introducción* [1]. Es decir, intentarían agrupar, ante todo, los escritos *doctrinales* de Pálamas, y en orden cronológico. Acertado criterio, si es este el suyo. Pero, entonces, ¿por qué poner la 3ª carta de Pálamas a Acíndino, escrita en 1341, antes v. gr. del Tomo Hagiorítico, del 1340, y antes aún de las Tríadas, que se van sucediendo desde la primavera de 1338 hasta el principio del mismo año cuando escribe a Acíndino?

c) En cada una de las páginas del texto se tiene buen cuidado de repetir, al frente del aparado crítico, los códices todos — por sus siglas — que se tuvieron en cuenta para la edición. Muy bien está, aunque no es necesario, ni todos lo hacen. Basta con indicarlos al principio una sola vez. Lo que sí me resulta siempre difícil — o imposible — de saber, en esta edición, es cuál de los códices enumerados es el que se escoge como base. De hecho, en la edición presente en vano se buscaría en ninguno de los márgenes la menor indicación de comienzo de folios. Ese códice — o esos códices, si son varios —, debieran figurar bien a la vista en el margen, al lado del título, o algo más en alto, del escrito que se reproduce. El aparato irá dando luego las variantes de los demás.

d) Examinando un poco más de cerca la edición de las *Tríadas*, no se acaba de ver la distinción del editor al enumerar en diverso orden los cinco códices que dice tener en cuenta: por orden cronológico en el prólogo (p. 355), de muy otra manera en el aparato, en todas las páginas, hasta dar la sensación de que se prefiere el cód. A, del s. XVII, puesto el primero de todos, relegando al final precisamente al V_2, el más cercano a Pálamas. ¿Por qué no poner al frente de todos al C_3 (= Coisl. 100), que tanto en la presente edición como en la anterior Meyendorffiana es de hecho — de ordinario — el fundamento básico, como el más perfecto en su conjunto? Así lo pude rastrear comparando por mi cuenta, no ciertamente todo, pero sí varias partes de la doble edición de las *Tríadas* con el mismo magnífico cód. C_3, que poseo íntegro en muy buena reproducción en fotocopia. Advertiré, sin embargo, que nos vemos forzados a suspender el juicio, hasta no tener el tomo introductorio que promete el editor, donde sin duda el asunto vendrá tratado.

[1] Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (= Patristica Sorbonensia, 3). Éditions du Seuil. Paris 1959. Appendice I, pp. 340 ss.

e) Es verdad que en el aparato de las *Tríadas*, entre las siglas de los códices se ve otra — no explicada — Mf. Hecha la comprobación en varios casos, no puede designar sino la edición de Meyendorff [1]. Se la tiene pues, en cuenta en la edición de Christou. Mas uno se pregunta: ¿por qué no se ha admitido para este volumen la edición Meyendorffiana, siendo tan poco lo que una y otra difieren? Hubiera bastado suplir ahora en el aparato las deficiencias de aquella, si valían la pena, como se hace, v. gr., en la página 374, línea 13. Porque no se puede negar que las dos ediciones no son en realidad sino una sola. He ido confrontándolas en la parte que ya puse, como botón de muestra, al juzgar en esta misma Revista la de Meyendorff [2], y debo confesar que ella y la presente son casi idénticas, aun en los defectos, lo cual indica mejor el estrecho parentesco que las une. Así, por ejemplo: — 1. No se especifica en ambas de qué códice se toman las palabras del título *Τοῦ μακαριωτάτου — Γρηγορίου* (edición presente, p. 361). — 2. En ambas se omite, sin que lo registre el aparato, la conjunción *καί* (*καὶ ἀγαλλόμενος*, aquí p. 363, lin. 14), que está expresamente en el cód. C_3, y que allí dijimos tener en el contexto acertadamente marcado sentido reduplicativo. — 3. Las palabras *γένοιτο, γένηται* (aquí p. 368, lin. 11-12) en C_3 aparecen en orden inverso, sin que en ambas ediciones lo acuse el aparato. — 4. Ambas también coinciden en no notar la escritura *ηὐκαίρουν* de C_3 (aquí p. 368, lin. 21), como lo nota Christou de A_1. — 5. Las dos ediciones escriben *ταῦτα* (aquí p. 369, lin. 12), corrigiendo la forma *ταύτῃ* de C_3, pero sin notarlo Christou en el aparato. — 6. Ambas a dos corrigieron bien *τῦφον* (aquí p. 370, lin. 28) en vez de *τύφον* que tiene C_3, pero también ambas lo pasaron por alto en el aparato. — 7. Finalmente — porque « ab uno disce omnes » — siendo uso en ambas ediciones entrecomillar el texto de las citas, lo dejan de hacer ambas en la de *Jac. III, 17* (aquí p. 371, lin. 14-16), eso que en C_3 bien claras están al margen, como otras veces, las comillas, en signo de citación.

f) Quisiera advertir aún — y con esto doy fin por ahora a las precedentes observaciones — que no parece lo más apto hacer que el título, puesto por el editor a las *Tríadas* de Pálamas, com-

(1) Jean MEYENDORFF, *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes (= Spicilegium sacrum Lovaniense, 30/31). Louvain 1959, in-8°, pp. L-767.

(2) Cfr. *OrChrPer* 27 (1961) 173-176.

prenda en su enunciado general de Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων todos los nueve discursos del Tesalonicense. No se aviene tal título con todos ellos, sino solamente con los de las *Tríadas* primera y segunda. Así lo dan a entender bien claro los mismos códices — por lo menos el C_3, cuyos fotogramas tengo a la vista —. Van repitiendo invariablemente aquel título al comienzo de cada uno de los seis discursos. Y con razón, puesto que la materia de ellos se adaptaba muy bien a una defensa de los métodos monásticos de oración, atacados por Barlaam. Con la agravante de que — en la intención de Pálamas — con el sexto discurso, τῶν ὑστέρων ὁ τρίτος, se daba por zanjada la controversia. Mas he aquí que, contra toda espectativa, el fogoso Calabrés insiste de nuevo — y esta vez entrando, por decirlo así, más a fondo en el dominio teológico de la cuestión —, y Pálamas se ve forzado, por eso, a defenderse nuevamente, para rechazar de su teología el sambenito de « diteísmo », con que la moteja Barlaam. Por eso los discursos de la *tercera Tríada* ostentan un carácter marcadamente teológico, y — por consiguiente — no lleva ninguno de ellos aquel primer título, sino más bien el de « *Περὶ θεώσεως* » que, aunque puesto sólo al frente del primero, se amolda también a lo tratado en los otros dos. Ya había yo advertido esta anomalía en la edición de Meyendorff [1]. Y ahora la de Christou — otra prueba de su identidad con aquella — incurre en el mismo defecto.

Sin embargo, a pesar de todo, creo que los estudiosos bizantinistas pueden estar de enhorabuena; no sólo con la promesa de poder disfrutar — en un futuro próximo — de un instrumento de trabajo tan útil y trascendental como son las Obras Completas de Gregorio Pálamas, sino también por haber comenzado ya a palpar ellos mismos la realidad de tan acariciado sueño.

Dios quiera ayudar en todo a los incansables editores de Tesalónica, para que esta grandiosa edición, iniciada con buen pie, no defraude las esperanzas del mundo sabio por causas ajenas al progreso científico.

MANUEL CANDAL, S. J.

[1] Cfr. *OrChrPer* 27 (1961) 173.

In memoriam

Le Révérend père Sévérien Salaville A. A. (1881-1965)

Le 25 octobre dernier, à la veille de fêter ses 84 ans, une embolie cérébrale emportait brusquement le R. P. Sévérien Salaville, en sa résidence athénienne de Psychico, au cœur de cette orthodoxie grecque où il avait passé la majeure partie de sa vie, une vie toute consacrée à faire connaître et aimer l'Orient chrétien.

Né à Servières (Lozère) le 29 octobre 1881, Georges Salaville avait fait ses études gréco-latines dans les alumnats assomptionistes de Miribel en Dauphiné (1892-1895) et de Brian dans la Drôme (1895-1897) et avait pris, en septembre 1897, l'habit des Augustins de l'Assomption et le nom de Sévérien à l'abbaye de Livry (Seine). Après sa profession perpétuelle à Jérusalem (4 octobre 1899), il avait parcouru, sous divers climats, le cycle des études philosophiques (Jérusalem 1899-1901) et théologiques (Rome 1904-1905; Phanaraki 1905-1906 et Jérusalem 1906-1908), entrecoupé par des années d'œuvres à Constantinople (1901-1903) et à Louvain (1903-1904).

Ordonné prêtre dans la Ville Sainte le 9 mai 1907, le jeune religieux fut affecté à l'enseignement de la patrologie et de la liturgie au séminaire oriental de Cadi-Keuy (Chalcédoine) dont il fut en outre le supérieur de 1912 à 1914 et de 1920 à 1930, tout en assurant la direction de l'Institut d'études byzantines et la rédaction des *Echos d'Orient* (à partir de 1909) et de *L'union des Eglises* (à partir de sa fondation en 1922).

La première guerre mondiale le mobilise à Rome à la tête des étudiants A. A. (1914-1916), puis à Athènes, où il rêve, avec Mgr Petit, de créer une succursale de Cadi-Keuy, comme recteur du séminaire léonin (1916-1920). Au cours de ses derniers séjours dans la Ville Eternelle (1930-1942; 1945-1947), il déploye une multiple activité: supérieur du collège international de sa Congrégation, professeur de théologie orientale à l'Athénée pontifical de la Propagande et

préfet spirituel au Pontificio Collegio Romeno. En 1936, il est nommé consulteur de la S. C. pour l'Église orientale.

Durant la seconde guerre mondiale, il remplace momentanément le P. Jugie aux Facultés catholiques de Lyon (1942-1945) où il revient en 1947-1949. C'est dans la capitale grecque qu'il a passé le soir de sa vie assombri par une cécité finalement quasi totale qui ne l'empêcha pourtant pas de poursuivre son œuvre de science et de paix au service de l'œcuménisme en ce centre d'études byzantines qu'il avait fondé.

Le P. Salaville a abordé, en diverses publications (1), tous les aspects de l'histoire, de la théologie et des institutions religieuses orientales. Toutefois ses préférences sont allées à la liturgie et à la spiritualité. Rappelons simplement ses ouvrages classiques sur les *Liturgies orientales* (*Orient. Chr.* XXXII, p. 277-78), son *Christus in orientalium pietate,* Rome 1939, ses *Studia orientalia liturgico-theologica* (*Orient. Christ. Period.* VII, p. 265), sa traduction de l'*Explication de la divine liturgie* de Nicolas Cabasilas (Sources chrét. 4), Paris 1943 et son très long article sur l'*Epiclèse* dans le D.T.C., œuvre de jeunesse à propos de laquelle un théologien orthodoxe, le R. P. Cyprien Kern, a pu écrire que le P. Salaville «ne partage pas la haine traditionnelle de sa Congrégation à l'égard de l'orthodoxie comme telle» (2). Ce n'est peut-être pas très flatteur pour les confrères. Il suffit que ce soit vrai pour lui. R.I.P.

D. Stiernon A. A.

(1) Cf. *Rev. des études byzant.* XVI (Mélanges Sévérien Salaville) pp. 7-27. Ajouter: *Le rôle du diacre dans la liturgie orientale* (Rec. dans *Orient. Christ. Period.* XXIX, p. 267).

(2) *Eucharistia,* Paris 1947, p. 252.

RECENSIONES

Theologica et Patristica

Antoine GUILLAUMONT, *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens.* (= Patristica sorbonensia, 5). Éditions du Seuil, Paris 1962, in-8°, pp. 360.

Dopo aver preparato con cura l'edizione delle Kephalaia gnostica nella *Patrologia orientalis* (t. 28, fasc. 1), in questo libro l'autore ne considera il pensiero stesso. Il suo studio vuol contribuire all'opera di « ricostruzione dell'unità fra il personaggio e la dottrina ». Nel corso dei secoli l'opera di Evagrio fu epurata in diverse circostanze e in diversi modi. Per salvare il tesoro ascetico c'era bisogno di sacrificare la concezione metafisica, inaccettabile e scandalosa dopo le condanne dell'origenismo. Ma a causa di queste epurazioni alcuni passi nella dottrina ascetica sono diventati o incomprensibili o alterati. L'autore è persuaso che « la metafisica evagriana non deve essere separata dalla sua dottrina ascetica e mistica, la quale ne costituisce la parte concreta e vissuta » (p. 336). Cerca quindi di schiarire certi punti necessari per una comprensione più genuina del sistema speculativo del più autentico discepolo di Origene.

L'opera è in sostanza una redazione dei corsi che l'autore dava negli anni 1958-1960 sull'Evagrio e l'origenismo all'École Pratique des Hautes Études di Parigi. Un breve riassunto di queste lezioni apparse già nell'Annuario del sudetto Istituto (1959-60, 1960-61). Inoltre il libro fu annunciato anche dall'autore stesso alla terza conferenza di studi patristici a Oxford nel 1959. La perfetta conoscenza del testo evagriano facilita all'autore la difficile ricerca storica nello scoprire le dipendenze posteriori. La migliore parte di questo studio si trova forse nella seconda parte del libro che parla degli scrittori siri.

Secondo il nostro parere personale, crediamo, contrariamente all'autore, che la dottrina ascetica di Evagrio, essendo tradizionale, sia in sostanza ben separabile dalle sue speculazioni cosmiche, e che le epurazioni posteriori furono in certo senso giustificate e inevitabili. Se si faceva torto all'Evagrio filosofo e origenista, non lo si faceva all'Evagrio discepolo dei Cappadoci e dei Padri del deserto. Ci pare anche che la sua fisionomia spirituale sia stata più complicata di quanto non appaia dal suo sistema chiaro e consequente. Difficilmente possiamo immaginare che la vita spirituale di questo asceta

sincero fu « parte concreta e vissuta della sua metafisica ». Non erano piuttosto le speculazioni cosmiche, come presso il suo maestro Origene, uno sforzo di esprimere l'esperienza vitale e la fede in termini metafisici? Non ostante questa diversità di concezione, consideriamo il libro di Guillaumont come uno studio eccellente e indispensabile per la conoscenza dei problemi evagriani.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Vom Wirken des Heiligen Geistes, Das Sagorsker Gespräch über Gottesdienst, Sakramente und Synoden (= Studienheft 4). Herausgegeben vom Aussenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Luther-Verlag. Witten 1964, in-8°, pp. 165.

Su invito del patriarcato di Mosca ebbe luogo nell'ottobre 1963 un amichevole incontro fra gli esponenti della Chiesa ortodossa russa e quelli della Chiesa evangelica tedesca, seguendo l'esempio di analoghi incontri avvenuti già prima dell'ultima guerra. Il risultato di questa discussione teologica forma il contenuto del presente « quaderno di studi », redatto da una partecipante all'incontro, Dott.ssa Hildegard SCHAEDER. La pubblicazione dei documenti farà piacere a tutti coloro che desiderano sinceramente un dialogo fra cristiani, ispirato dallo spirito di amore, di stima reciproca e di mutua comprensione. Lasciando da parte polemiche inutili, i rappresentanti delle due Chiese vi espongono parallelamente la loro fede sulla grazia dello Spirito Santo (prof. HARBSMEIER-prof. USPENSKIJ), sui problemi della teologia odierna (Mons. PITIRIM—prof. WOLF), sulla Chiesa e la tradizione nel tempo dei primi sinodi (prof. KRETSCHMAR-doc. SABOLOTZKY), sul dialogo fra le due Chiese, cominciato già nell'anno 1959 in Germania ad Arnoldshain (doc. SSARYTSCHEW-Dr. SLENCZKA).

Molto consolanti sono le « tesi comuni » sottoscritte da ambedue le parti dopo la discussione; esse manifestano un vero e profondo senso religioso. Qui appare chiaramente quante verità uniscono i cristiani, anche se separati fra di loro, soprattutto quelle più fondamentali: la fede nello Spirito Santo operante nella vita della Chiesa, nella Scrittura, nella liturgia. Ottimo metodo ecumenico: cominciar ad approfondire ciò che unisce.

P. ŠPIDLÍK S.J.

A. DE HALLEUX, O.F.M., *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie* (= Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri, ser. III, 8). Louvain 1963, in-8°, pp. x-572.

Questa magnifica monografia sul celebre protagonista monofisita fa grande onore all'Autore, già prima noto per i suoi studi intorno a scrittori siri e anche allo stesso Filosseno. Il libro, ottimamente

presentato dalla tipografia orientalista di Lovanio, è qualche cosa di nuovo e di fondamentale. Non esisteva infatti finora nessun'opera che considerasse nel suo insieme la figura di Filosseno, mentre oggi il dotto francescano ci offre una sua biografia fatta con accuratezza critica e con profonda conoscenza delle fonti, un inventario lungo, completo e ben vagliato di tutti gli scritti, pubblicati o inediti, attribuiti al vescovo di Mabbog, e finalmente uno studio fatto *ex novo* sulla sua dottrina cristologica e soteriologica. L'indagine del nostro autore va oltre quella finora classica del Lebon e ne perfeziona il risultato, anche perchè il de Halleux prende in considerazione non soltanto le opere edite ma anche quelle ancora inedite, abbastanza numerose.

Chiudono il volume un indice utilissimo dei manoscritti che contengono scritti di Filosseno, una bibliografia forse troppo copiosa perchè include opere *generiche*, un interessente indice delle citazioni fatte da Filosseno, un indice analitico e di autori non tanto ricco, e una carta geografica della Diocesi dell'Oriente e del Patriarcato di Antiochia che mi sembra un po' lacunosa.

Prima di esaminare il pensiero teologico del vescovo di Mabbog, l'Autore premette in sintesi il lavoro precedente degli studiosi ma finisce per dire che non si è ancora approfondita tutta la sua dottrina dogmatica. « Or — scrive — nous sommes persuadés que toute la réflexion religieuse de Philoxène dérive d'une intuition fondamentale, qui implique tout ensemble la christologie, la sotériologie et l'anthropologie » (p. 314). Descrivendo il nocciolo della teologia filosseniana l'Autore scrive: « Tout le christianisme se résume pour notre auteur dans un double devenir: Dieu devint homme pour que l'homme devint dieu » (p. 317). Tutta la ricerca del nostro Autore segue quindi questo duplice movimento, cristologico nella discesa e soteriologico nell'ascesa. In quest'ultima parte si studiano anche aspetti morali ed ascetici, ma è un peccato che la dottrina spirituale del Filosseno non ci venga presentata nel suo insieme. Sarebbe stato un degno complemento dopo la dottrina dogmatica.

L'interpretazione che l'Autore da nel suo attento esame della dottrina filosseniana è sempre corredata da rinvii alle fonti, e quindi seria e degna di rispetto; il che non vuol dire che in tutte le molteplici sfumature sia persuasiva, p. es. quando sospetta che Filosseno « concepiva la natura umana del Salvatore *non ancora* individuata, vale a dire quel principio di umanità comune a tutti gli uomini, come restando per così dire in comunione ontologica diretta con ogni persona individua ». (p. 421). Un confronto delle dottrine del vescovo di Mabbog con quelle dei suoi coevi e immediati autori da esso citati avrebbe servito a mettere in rilievo certi tratti più importanti. Così la dottrina di Filosseno sull'anima umana che dopo la morte ascende in cielo mentre lo Spirito Santo resta col cadavere in attesa della risurrezione (ved. p. 502-3) è in netto contrasto con la nota dottrina di Afraate e di altri siri per cui lo spirito ascende in cielo mentre l'anima resta assopita, vicina o insieme al corpo morto. Nella

pag. 322 sarebbe stato utile notare che il Simbolo Costantinopolitano, invocato da Filosseno, contraddiceva letteralmente al decreto di Efeso sull'inviolabilità del Simbolo, dal vescovo monofisita addotto come motivo per respingere la Fede di Calcedonia. Si sa infatti che i Padri di Efeso parlavano del Simbolo di Nicea e che quello di Costantinopoli, da essi ignorato, significa una notevole modifica testuale, anche se non ideologica.

Per il suo pregevolissimo libro l'Autore merita viva lode e riconoscenza.

I. Ortiz de Urbina S.J.

Reallexicon für Antike und Christentum ... herausg. von Th. Klauser, Lieferungen 41/46 [« Erfüllung-Euphemismus »]. Stuttgart 1964-65, in-4°, colonne 1-959.

Con ritmo regolare il celebre Lessico presenta i suoi fascicoli, sempre densi di materiale accuratamente raccolto e ordinato. Man mano che la pubblicazione procede avanti, il suo valore e il suo merito cresce proporzionalmente, perchè la qualità del lavoro si mantiene alta.

Farò alcuni rilievi concreti su singole voci. Alcune affermazioni nell'articolo « Erhebung des Herzens », del resto interessante, mi sembrano meno fondate. Distingue nel cristianismo primitivo (col. 11) un'elevazione del cuore più liturgica da una « individuale, filosofica, talvolta ascesa fino all'estasi. L'ultima ha evidentemente le sue radici nell'antica filosofia ». Le fonti invece — p. es. Paolo — alludono non meno a una elevazione del cuore, — « quae sursum sunt quaerite » — che non ha niente da fare con la filosofia. Nella col. 12 dice: «Euseb. v. Const. » invece di « Cesarea ». Mi sarebbe piaciuto sapere se le ali, solite a mettersi sulle spalle degli angeli, siano in qualche modo collegate con l'elevazione del cuore.

Nella voce « Erhöhung » trovo (col. 37) delle teorie su quel testo di Giov. 3,14 in cui «l'elevazione» propria predetta da Gesù viene interpretata in un modo troppo complicato, quasicchè la crocifissione fosse, « nel senso del mito del Redentore », l'elevazione dalla croce in cielo. Lo stesso Giovanni fornisce la spiegazione autentica e semplice. Nel contesto poi dell'Ascensione (coll. 38/39) del Signore sarebbe stato utile ricordare i simboli più antichi coi loro « ascendit in caelum ». La voce « Erlösung » è particolarmente ricca e bene composta. Anche la « Ernährung » offre dati eruditi e talvolta pittoreschi. La voce «Ertrinken» potrebbe essere stata meno sviluppata. Non offrono, credo, uno speciale interesse gli aspetti dell'annegamento come forma di martirio, né la sorte del corpo dell'annegato come difficoltà per la resurrezione dei morti. Tutto questo potrebbe essere stato svolto in molto meno spazio per il suo scarso collegamento con l'Antike. Molto denso e chiaro è l'articolo « Erwählung ». La voce « Erziehung » risulta un breve trattato, pieno di materiale scientifico. Vi si distin-

guono opportunamente sia i principi dottrinali sull'educazione dei figli sia l'attività educativa. In questa poi si considerano le istituzioni, la materia, i luoghi, i metodi. La Chiesa ha trasferito in se i modelli educativi trovati nell'ambiente ellenico. Le Università sarebbero state non confessionali anche dopo la pace costantiniana. I cristiani frequentavano anche gli Studi universitari pubblici, come quello di Atene. Mi pare tuttavia che l'autore non abbia messo in sufficiente rilievo le Scuole della Chiesa di categoria universitaria, poiché si limita a recensire il « Didaskaleion » di Alessandria, forse non abbastanza messo in rilievo. Vi fu pure una Scuola ad Antiochia, dove Ario ebbe tanti condiscepoli « collucianisti ». Della Scuola di Edessa-Nisibi non trovo menzione. Utilmente sarebbe stato citato Berḥadbešabba di Ḥalwan con la sua « Causa della fondazione delle Scuole », edita da A. Scher, *Patr. Orient.* IV, 31-97, come anche era il caso di ricordare i primi Statuti di scuole cristiane conosciuti, vale a dire quelli della Scuola di Nisibi, pubblicati da I. Guidi. Anche l'asino, « Esel », offre materia interessante. Più interessante senz'altro la voce « Ethik », por forza compendiosa, e la « Eulogia » che servirà molto per ricerche sulla liturgia.

I. Ortiz de Urbina S.J.

Henri Barré, C. S. Sp., « *Trinité que j'adore...* ». *Perspectives théologiques* (= Théologie pastorale et Spiritualité. Recherches et Sinthèses, 15). P. Lethielleux ed. Paris 1965, in-16°, pp. 205.

Bellísimo libro éste del P. Barré, conocido ya de antes en los medios científicos de investigación. Bellísimo por su *contenido*, que se sale de lo ordinario en materia tan traida y llevada por toda clase de autores, pero no por su *presentación*. En este aspecto deja no poco que desear: papel muy mediano, formato exiguo, páginas de lectura muy apretada, con tipos gastados y demasiado menudos en las numerosas notas.

Sin embargo la impresión que causa la obra como tal es magnífica. El tema es ya interesante: afanarse por hallar el modo de conciliar la teología griega y la teología latina sobre el misterio de la Trinidad, estudiándole — hasta donde es posible — bajo un punto de vista común a las dos, y no bajo ángulos diversos como de costumbre; pero yo creo que lo es todavía más el modo de tratar el tema, aprovechando hasta lo sumo la doctrina fecundísima de Ricardo de San Víctor y sobre todo de Santo Tomás, capaz aún — a pesar de estar felizmente tan explotada esta última — de mayor desarrollo, en armonía siempre con los principios incontrovertibles y básicos del dogma.

Previa una Introducción bien orientada (pp. 5-20), el estudio se abre con un capitulo propedéutico — digámoslo así — sobre las diversas perspectivas trinitarias de griegos y latinos (pp. 21-54). Y como la diferencia principal entre ellos consiste en considerar diversamente las dos procesiones divinas, en el cap. II se trata de la del Verbo

(pp. 55-89) y en el III de la del Espíritu Santo (pp. 91-122). El cap. IV que sigue es una generalización de la idea de « koinonía » — ya iniciada en el cap. anterior — a todo el misterio de la inseparabilidad e interioridad recíproca de las tres divinas Personas (pp. 123-159); para dar paso en el cap. V — último de la obra — a una adaptación de nuestra unión con Dios, por reciprocidad de presencia en Cristo y en el Espíritu Santo, a semejanza — en cierta manera — con la de la Santísima Trinidad, como nos lo enseñó Jesús en el Evangelio. Échase de menos, en obra tan bien pensada y rica, un *Indice* ideológico detallado, junto con el imprescindible de Autores citados.

No tenemos aquí propiamente un tratado de teología trinitaria. Parece indicárnoslo ya el título mismo « *Trinité que j'adore...* », expresado con palabras de la admirable « Élévation » de Sor Isabel de la Trinidad (cfr. M. M. PHILIPON, *La doctrine spirituelle de Sœur Élisabeth de la Trinité*, pp. 349-350). Es más bien — diríamos — esta obra como una nueva « Élévation » teológico-mística, en la que el pensamiento dominante del Autor, ricamente fundamentado en los datos de Escritura, es poner de relieve la relación íntima interpersonal que hay en Dios, y que aparece como una misteriosa « koinonía » entre las Personas divinas recíprocamente consideradas, tan estrecha que llega hasta la consubstancialidad. Por eso en los capítulos III y IV, donde el Autor desenvuelve el núcleo central de sus ideas, me parecen los mejores y más originales de su libro. También el cap. I — en el último apartado, que el Autor intitula « Répercussions » —, se encuentran puntos de vista muy aceptables; junto, sin embargo, con algunos otros cuyo alcance menos seguro parece haber escapado a su perspicacia, influenciado tal vez en demasía por el escritor Wl. LOSSKY, en su obra *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, muy frecuentemente manejada por el P. Barré. Así, por ejemplo, claro es que los Padres Orientales designan con el nombre de « acción » tanto a la persona del Hijo como a la del Espíritu Santo; pero se guardan muy bien de identificar esas personas-acción con las « *energías increadas* », realmente distintas de la esencia divina, tan familiares a Lossky y a otros teólogos ortodoxos (cfr. pp. 49-50).

Pero, con todo, no se puede negar que el sabio y piadoso escritor ha regalado a la teología contemporánea un libro que hace pensar. Acertado todo él, pues va desarrollándose en un clima enteramente ecumenista, muy dentro del sentir actual de la Santa Iglesia.

MANUEL CANDAL, S.J.

F. SPEDALIERI, S.J., *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, II/1. *Studi e problemi*. Ed. « La Sicilia ». Messina 1964, in-8°, pp. 131, con una lámina en color.

Con este mismo título — sin indicar que fuese el volumen I — publicó el Autor no hace mucho una espléndida obra mariológica, juzgada por mí con loa en esta misma Revista (cfr. *OrChrPer* 27

[1961] 448-449). Ahora el horizonte del Autor se alarga insospechadamente en un nuevo vasto ciclo de Mariología, de tales proporciones que le han inducido a formar con él un volumen II, que irá apareciendo en cinco fascículos de tres estudios cada uno, cuya primera entrega presentamos hoy a nuestros lectores.

En general puede afirmarse que campean en las tres disertaciones, de que vamos a dar cuenta, las mismas excelentes cualidades que anotábamos en la pasada recensión: innata elegancia del raciocinio, ordenada distribución de las ideas, claridad en las recapitulaciones, rica y acertada selección de los textos patrísticos, sobria erudición bien puesta al día. También aparecen en ellas — por vía de contraste — los dos mismos defectos del primer volumen, es decir, el carácter polémico del que es lástima no acierte a deshacerse el brillante escritor, y la lectura menos cómoda del texto, interrumpida a menudo por pasos enteros de autores de lengua no italiana en su redacción original, cuando se podía haber dado casi siempre las ideas de aquellos en la lengua del que ahora escribe, dejando para las notas — si era necesario — la transcripción literal de un texto extranjero.

Pero digamos dos palabras sobre cada una de las tres disertaciones.

I. Apocalisse xii. *L'interpretazione mariologica alla luce del contesto.* No se puede negar que el estudio queda muy bien estructurado y que resulta armónico en su conjunto y acertadamente fundado, al parecer. Hubiéramos preferido, con todo, una más tranquila exposición, independientemente de otras exposiciones, a las que el autor juzga desacertadas. Es lástima que un trabajo tan rico como el presente adquiera, desde el principio, un marcado carácter de oposición. Bastaría que al fin de todo — en nota, o en un pequeño apéndice — hubiera indicado Spedalieri que, al lado de la suya, conoce la existencia de otras exégesis diferentes. Porque tal diferencia estriba, sin duda, en el hecho de que esos autores, en la concepción total del libro del Apocalipsis, parten de principios diversos de los suyos, pero quizás no menos legítimos, mientras no se demuestre palmariamente — cosa que el autor no hace — que esos principios son absurdos en la crítica textual de la Sagrada Escritura. Por otra parte, dedicado, como se supone, el volumen a estudiosos especialistas, el lector mismo puede ya escoger de entre las varias interpretaciones la que cree más objetiva y digna de atención.

II. La Maternità spirituale di Maria. *La credenza comune delle Chiese sino alla fine del secolo IV.* Más personal y más independiente se muestra Spedalieri en el segundo estudio sobre la maternidad espiritual de María. Es verdad que le mueve a emprender este trabajo el deseo de hacer ver, contra las afirmaciones de tantos autores — y aquí entra de nuevo el afán de polémica, no necesaria en cuanto tal —, que en los Santos Padres primitivos, hasta el fin del siglo IV, ya se establece esta doctrina — ahora tan en vista — de la maternidad espiritual. Con gusto quisiéramos dar la razón al diligente mariólogo, que tan al dedillo conoce, por decirlo así, la tra-

dición patrística; pero no sé si es un tanto prematuro, o exagerado, querer ver en *todos* los textos que va aduciendo el fundamento de una cooperación *inmediata* de la Virgen Santísima — cosa esencial para el título de *Corredentora* — a la redención del género humano. Claro está que la razón básica de esta doctrina, y de la *Maternidad espiritual* que de ella fluye, es la asociación íntima de María — querida por el Hijo Redentor — a la obra divina de nuestro rescate. Pero dudo mucho que en la mayor parte de los textos aducidos se pueda ir más allá de una cooperación mediata suya a la obra de Cristo, en cuanto que Ella es su Madre y por Ella tiene el mundo la redención. Sin embargo, creo que no es inútil el esfuerzo exegético del autor, con tal que no pretenda — como parece decir más de una vez — que en esos textos primitivos tenemos expuesta la cooperación inmediata de María a la salud universal. La única posición legítima — a mi pobre entender — es la de ir demostrando, hasta donde se pueda, la base que las afirmaciones de los Padres dan para esta doctrina, no llegada a madurez sino en tiempos muy posteriores, y principalmente por el magisterio ordinario de los Papas de un siglo a esta parte.

III. LA MADRE DEL SALVATORE NELLA SOTERIOLOGIA DI SAN LEONE MAGNO. El tercer estudio es más objetivo y sin entrar en liza con nadie. Cíñese sencillamente a penetrar en el profundo misterio de nuestra incorporación al Verbo humanado — tal como se expone en San León — con la regeneración a nueva vida, toda santa, por el bautismo; a semejanza de la unión suya con nuestra naturaleza en el seno intemerado de María. De donde aparece que la relación *Cristo-Maria* lleva consigo estrictamente lógica la relación *María-Cuerpo místico de Cristo*, que somos nosotros. Únicamente pudiérase preguntar si todo esto no es más bien una deducción de la teología cristológica de San León, sin que en los escritos de él aparezca explícito el concepto y el título de « María Madre del Salvador ».

He aquí el libro nuevo del P. Spedalieri, importante sin duda y de trascendencia en el campo mariológico moderno. No pocos serán los que de él se aprovechen y le queden reconocidos. La presentación es digna, aunque se debiera haber puesto más atención en la recta grafía de los textos griegos.

MANUEL CANDAL, S.J.

George TAVARD, *La poursuite de la catholicité.* Étude sur la pensée anglicane (= Unam Sanctam, 53) Les Éditions du Cerf. Paris 1965, in-8°, 245 pages.

Fr Tavard has set out to trace in the history of Anglican theology one aspect of ecclesiology, namely, catholicity. Starting with the author of the reformation in England, Henry VIII, he next examines closely the controversy between Archbishop Cranmer and Bishop Gardiner, representing respectively the new doctrines and the old.

He then chooses a few theological writers of each of the well-marked successive periods to trace the further progress of the doctrine. In this way he treats of 'The Elizabethan Period' (chap. II), 'The Caroline Divines' (chap. III), 'The Restoration' (chap. IV), 'The Non-jurors' (chap. V), 'High Church Divines of the 18th Century' (chap. VI), 'The Oxford Movement' (chap. VII), and 'Anglo-Catholicism' (chap. VIII).

Fr. Tavard is well aware that there have been and are various traditional currents in Anglicanism. In this book (translated from the English original) he has deliberately followed one stream. Streams have small beginnings and as they progress flow between broader or narrower banks as the nature of the terrain imposes. So with High Anglicanism. It had periods of greater expansion and periods when the stream was not much more than a trickle. Fr Tavard's book rather gives the impression of a regularly open river, but he disarms criticism by writing in his introduction that he chose among Anglican theologians of each period those with the highest doctrine. They were not always by any means the most typical or the most in evidence.

Fr Tavard knows his authors well and follows his line of development faithfully to help his readers realise that between the Anglican Church and us there has been and is a large common ground of faith for fruitful ecumenical contacts. (P. 88. Queen Mary was the daughter, not the sister, of James II.)

J. Gill, S.J.

P. Benoit & M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères*. Les Éditions du Cerf, Paris 1965, in-4°, pp. 374.

Jusqu'à maintenant on se demandait s'il est possible d'établir une synopse scientifique sur une traduction vernaculaire des évangiles. Il est bien certain qu'une synopse donnant le grec aura toujours et d'emblée la priorité: les nombreuses rééditions dont s'honore celle de Huck-Lietzmann l'indiquent assez. Mais quand on aura utilisé la synopse française préparée conjointement par l'École Archéologique et Biblique de Jérusalem et les Éditions du Cerf de Paris, on sera vite convaincu qu'elle est un instrument de travail destiné à atteindre un large public et à rendre des services scientifiques. Pour nous en assurer, rien n'a été épargné, ni le temps ni l'effort ni les sacrifices.

Tout dans le volume est soigné: la qualité du papier la beauté et la variété des caractères, la mise en page, les notes, la préface et les tables. Rien n'a été négligé. En chacune des pages, le texte imprimé a beau être plus étendu que dans Huck-Lietzmann (3 cm de plus en hauteur, 5 cm 4 en largeur), la lecture reste aisée: le regard

peut suivre facilement le même verset de gauche à droite. Dès le premier contact le lecteur est gagné par le fini du livre. Bien vite il reconnaît aussi qu'il s'agit plus que d'une perfection de surface. On a tout fait pour atteindre deux buts: donner, à défaut du grec, une traduction qui le suive aussi exactement et parfaitement que possible pour permettre une confrontation synoptique; — offrir ensuite le maximum de parallèles pour assurer la meilleure intelligence du texte ainsi obtenu.

Pour obtenir que la version fût le reflet fidèle du grec original des sacrifices furent nécessaires. Sans doute le texte de la « Bible de Jérusalem », *BJ*, a été la base de travail des deux éditeurs; mais il n'est plus guère aujourd'hui que la trame d'un texte nouveau qui, moins coulant et moins littéraire sans doute, est cependant plus exact. Même les passages évangéliques sans parallèles, récits de l'enfance, narration et discours johanniques, ont été soumis à la même méthode de remaniement que les autres. Dans le récit de l'Annonciation, par exemple, l'ange ne dit plus à Marie le banal « Salut », mais conformément au grec, « Réjouis-toi »; ni « Rassure-toi », mais bien « Ne crains pas ». La version du *Magnificat* est moins rythmée, mais plus attentive à la signification des mots, à la valeur des temps et des constructions: « Mon âme magnifie (*BJ*: exalte) le Seigneur et mon esprit a exalté (*BJ*: tressaille de joie) en Dieu mon Sauveur ». On a tendu également à plus de fidélité au substrat sémitique: on lira dans les généalogies *Nadam* au lieu de *Nathan* (mais pourquoi *Syméon* en *Lc* II, 25 et *Siméon* en *Lc* III, 30?). Délibérément on exclut l'emphase: le *consummatum est* de Jean n'est plus traduit: « tout est achevé », mais simplement: « c'est achevé ». É. Osty ne trouvera plus maintenant dans les Synoptiques, pour traduire un simple *μέγας*, les virtuosités verbales qu'il déplorait dans l'Apocalypse de *BJ*. En règle générale, un même mot français rend un même mot grec; et quand, faute de synonymes, le français doit rendre plusieurs termes grecs, un trait vertical discret, accolé au mot, en avertit le lecteur. Dans plusieurs cas des difficultés insolubles se rencontrèrent: la préface ne nous le cache pas. Il peut se faire aussi que certains aménagements souhaitables, passant inaperçus, n'aient pas été faits. Ainsi dans les récits de la multiplication des pains et de l'institution eucharistique, *εὐλογεῖν* est régulièrement traduit par le français « dire la bénédiction », même si *εὐλογεῖν* avait un complément direct: telle était déjà l'option de *BJ*. On regrettera que la Synopse porte encore l'unique exception faite par *BJ*, *Mc* VIII, 7, où l'on lit encore « les ayant *bénis* ».

Le juste souci de l'exactitude a fait abandonner certaines options critiques de *BJ* pour revenir au texte communément attesté et rationnel. En *Jn* XVII, 8 la Synopse nous restitue tel qu'il est le beau texte johannique qui, achevant l'enseignement du Christ sur la foi, permet d'en discerner le progrès intérieur: « les paroles que tu m'as données je les leur ai données et ils (les) ont reçues (*BJ*: admis) *et ils ont connu vraiment* (supprimé par *BJ*) que je suis sorti de toi et ils ont cru que tu m'as envoyé ». Ailleurs, une meilleure fidélité à la valeur sémantique d'un mot permet d'atteindre à un sens plus profond. Ainsi, dans le récit de la première multiplication des pains, *Mc* VI, 40, il n'est plus dit que Jésus donna les pains à ses disciples « pour les *distribuer* » — traduction inexacte de *παρατιθῶσιν* — on lit aujourd'hui « pour les (leur) *présenter* »; aussi bien ne s'agit-il pas seulement de la nécessité occasionnelle de partager et de distribuer, mais d'apprendre aux disciples à « servir » les autres.

Bref, pour préparer un texte digne d'un regard synoptique, l'effort et les sacrifices ont été méritoires. La version nouvelle, attentive à suivre au maximum la construction autant que le texte de

l'original, a gagné en précision, mais perdu en élégance: elle a le style d'une synopse, excellent pour une discussion de texte. Mais il faudra se garder de l'utiliser à d'autres usages. On peut cependant admettre que certaines de ses acquisitions, pour la précision des termes et le souci de la valeur des temps par exemple, puissent servir à l'avenir pour une éventuelle refonte de la *BJ*.

Mais nous n'avons pas encore signalé l'apport particulier de la nouvelle *Synopse*: nous voulons parler de sa richesse en parallèles et en « registres » (on appelle de ce nom les notes mises au bas des pages et disposées en trois étages).

Commençons par les parallèles évangéliques, empruntés aux trois synoptiques et à Jean. Ils sont disposés comme en toute synopse en colonnes, d'ordinaire trois. Mais ce nombre peut aller jusqu'à cinq, six et même sept. Car on ne se contente pas de nous présenter, à côté d'un passage de *Mth* par exemple, les parallèles proprement dits de *Mc* et de *Lc*: on ajoute aussi les « doublets » appartenant au même *Mth* ou à d'autres passages de *Mc* et de *Lc*. C'est ainsi que l'on a de nombreux parallèles pour la multiplication des pains et surtout pour le cas des « faux christs ». Ce procédé est même étendu à l'évangile de Jean: on nous a ménagé ainsi une sorte de synopse johannique qui met en parallèle plusieurs textes de cet évangéliste. Ainsi *Jn* III, 1-21, où l'étudiant retrouvera sans peine tel article du P. Boismard. Cette méthode pouvait-elle encore s'enrichir? Suivant une suggestion d'H. Schürmann (*Der Paschamahlbericht*, pp. 121-122) ne pouvait-on pas mettre en parallèle *Mc* XI, 1-7 et *Mc* XIV, 12-16 quant à la structure littéraire? La question peut être posée. Disons seulement ici que pour l'ensemble des étudiants français ils trouveront dans les colonnes de cette *Synopse* les textes que rapprochent aujourd'hui habituellement leurs maîtres.

Cela posait, du reste, des problèmes théoriques et pratiques. L'évangile de Jean a été en effet pleinement intégré. Cette seule insertion amena des difficultés que la préface ne cache pas. Elle admet que la trame johannique et la trame synoptique n'ont pas été mêlées sans « quelque chose d'arbitraire ». A bon droit elle se défend d'avoir voulu par là établir ou suggérer des séquences chronologiques. C'était sagesse que de nous en avertir. Néanmoins on a bien eu raison, à notre sens, de nous donner Jean et de n'en rien sacrifier. Car on ne pouvait refuser les chapitres qui ont une valeur synoptique pour la Passion, la Résurrection ou telle parole évangélique. Et il était impensable de s'en tenir à quelques *membra johannica disiecta*. — Autre difficulté. Certains textes synoptiques forment plusieurs fois doublet: on les rencontrera donc deux ou même plusieurs fois. Il fallait en avertir le lecteur quand il les rencontrera hors de leur place primitive: une ligne verticale en pointillé gras signale les cas. Le lecteur, ainsi prévenu, peut donc les négliger s'il le veut. La Synopse lui offre dès lors la possibilité de faire la lecture continue d'un synoptique ainsi que de l'évangile de Jean. Et il peut faire de chacun d'eux, tour à tour et à son gré, le centre de sa recherche synoptique.

Mais à côté des parallèles évangéliques proprement dits, la *Synopse* apporte enfin ce qu'elle appelle les « registres », disposés en note sur trois étages. Il y en a donc trois, d'inégale importance.

Le registre supérieur, d'ordre critique, documente sur les leçons des manuscrits et des versions. Sa sobriété, plus rigoureuse que celle de Huck-Lietzmann, s'explique sans doute par le caractère vernaculaire de la *Synopse*: un apparat critique complet ne convient bien qu'à un texte grec. — Le registre intermédiaire, sobre lui aussi, donne les citations bibliques de l'A.T.; il néglige les simples allusions. De ce point de vue

la *Synopse* ne remplace pas la *BJ*, dont les parallèles et les notes bibliques restent d'une richesse incomparable; mais il n'y a pas lieu de s'en étonner: c'était une des options nécessaires. — L'apport nouveau est dans le registre inférieur, le plus fourni et le plus étendu. Il apporte les textes apocryphes et patristiques qui transmettent des thèmes voisins ou des recensions des paroles ou gestes du Seigneur. Pour l'établissement de ce dossier les auteurs se disent modestement redevables au travail fondamental d'A. Resch (*Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, Texte und Untersuchungen, vol. X, 1893/1894); mais ils l'ont complété par l'adjonction de documents plus récents. Leur choix a été conçu en vue de faciliter « l'étude du problème synoptique » (p. IX). Si l'on peut regretter qu'il n'ait pas été plus étendu, on ne s'en étonnera pas: le problème synoptique est bien l'horizon premier des auteurs d'une *Synopse*. L'ensemble des matériaux réunis est déjà important. Ainsi au sujet du ministère de Jean-Baptiste, du baptême de Jésus, de son enseignement surtout (sermon sur la montagne, mission des Douze, paraboles, malédictions sur les scribes et pharisiens), notamment sur le mariage et la répudiation, sur l'avènement du Fils de l'homme et l'institution de l'Eucharistie, tous les textes patristiques ou apocryphes utiles ont été jetés au débat et excellemment traduits. Ils ne sont sans doute ni inattendus ni nouveaux; mais ils sont là, groupés sous le regard synoptique du lecteur. C'est une nouveauté qu'imiteront sans doute les synopses grecques. C'est bien aussi du reste le signe d'une époque. Les temps ne sont plus où l'on croyait devoir prescinder du milieu natif des évangiles et des documents patristiques qui en sont l'écho: la tradition réflète souvent l'Écriture, et celle-ci, à son tour ne peut s'entendre correctement abstraction faite du milieu vivant qui l'a portée et la prolonge ainsi que de la tradition qui l'interprète.

Mentionnons aussi les nombreuses tables qui donneront une utilité maxima à la *Synopse*. La première, celle des péricopes communes, est classique et se trouve en tout ouvrage de ce genre. Nouvelle, la seconde, consacrée à chacun des évangiles, permet au lecteur de découvrir instantanément la page qui lui donnera le passage cherché avec son environnement synoptique. Une table analogue recense les citations d'A.T. Plus importante, la dernière table est consacrée au troisième registre. Elle groupe donc non seulement les passages du N.T. extra-évangéliques, mais aussi et surtout les Apocryphes et les Pères cités au cours de la *Synopse*. On reconnaîtra au premier coup d'œil l'importance spéciale que prennent l'*Évangile de Thomas*, celui *des Hébreux* et celui *de Pierre* parmi les Apocryphes; parmi les Pères, le livre de la *Didachè*, Ignace d'Antioche, Justin, Clément de Rome et Clément d'Alexandrie.

Cette *Synopse*, indispensable à beaucoup d'étudiants et utile aux professeurs, entrera de plein droit en toute bonne bibliothèque. Elle deviendra vite classique. Fruit d'une collaboration déjà ancienne, elle est tout à l'honneur de l'École Biblique de Jérusalem et des Éditions du Cerf. L'imprimerie Darantière de Dijon mérite aussi des félicitations pour le soin et la qualité de son exécution.

L. Ligier, S.J.

Pierre Prigent, *Justin et l'Ancien Testament* (= Études Bibliques), J. Gabalda et Cie, Paris 1964, in-8°, pp. 357.

Cette étude est un exemple d'analyse patiente et d'intelligente enquête. Elle suppose en effet que l'auteur ait non seulement sous

les yeux mais en tête le texte détaillé du *Dialogue avec Tryphon* et de la *I*[ère] *Apologie*, sans compter celui de l'*Adversus Haereses* d'Irénée et de plusieurs ouvrages de Tertullien. La question abordée est la suivante: quand Justin a composé les deux ouvrages cités plus haut, *Dial.* et *I Apol.*, n'aurait-il pas recouru à l'un de ses ouvrages antérieurs, aujourd'hui disparu, dont Irénée et Tertullien se seraient également inspirés, à savoir le *Syntagma* ou *Traité contre toutes les hérésies?* Cette hypothèse expliquerait mieux en effet l'ordonnance curieuse, les incohérences et les reprises dont témoigne la démarche du *Dialogue*. Elle rendrait aussi mieux compte des passages d'Irénée et de Tertullien qu'on est accoutumé de rapprocher de *Dial.* et d'*I Apol.* Au cours de son argumentation, P. sera amené à reprendre en outre le problème de l'authenticité du *De Resurrectione* et à en restituer la paternité à Justin (pp. 50-61).

Son ouvrage ne se résume pas: il parcourt en effet, tout en nuances, la quasi-totalité des chapitres du *Dial.* et la plupart de ceux de la I *Apol.* C'est le *Dial.* qui constitue la base de la recherche. L'auteur est donc obligé d'examiner au préalable les plans qu'on en a proposés: Otto, Bonwetsch, Archambault, W. Bousset, A. L. Williams. Mais il se garde de proposer lui-même initialement le sien. Et voici pourquoi: « Justin répartit souvent entre plusieurs chapitres du *Dialogue* les éléments qui formaient primitivement, dans le *Syntagma*, un seul développement » (p. 13). Disons que cette explication, posée à cette page initiale, est un postulat, mais un postulat légitime: l'analyse subséquente en donnera confirmation.

A défaut donc d'un plan préalable, qui préjugerait de la solution, l'auteur aborde le *Dial.* en regroupant thématiquement les « passages parallèles et complémentaires » (ibid). De cette façon, le lecteur reconnaîtra au moins le problème posé par la méthode de composition du *Dialogue*. On étudiera donc successivement les thèmes suivants: — 1) Thème de la récapitulation (*Dial.* 79-81, qu'il retrouvera dans *Adv. Haer.* V, 15 ss. et qui autorise un rapprochement entre *De Resur.* et *Adv. Haer.* V, 1-15 ss.). — 2) Règne transcendant du Seigneur ressuscité (*Dial.* 30-39 — 63, 83, 85-87 + parallèles avec Irénée et Tertullien). — 3) Préexistence du Christ (*Dial.* 56-62 + 126-129). — 4) Le nom « Jésus » destiné au Messie, en raison du cycle biblique de Josué (*Dial.* 75-76 + 113-116). — 5) Naissance virginale du Christ (*Dial.* 43 + 63-78 avec rapprochements avec *Adv. Marc.* III, 12-13 et *Adv. Jud.* 9). — 6) Thème des mythologies grecques qui sont une contrefaçon des prophéties messianiques (*Dial.* 67-70 — I *Apol.* 54 & 66). — 7) Passion, crucifixion et résurrection (*Dial.* 71-74 + 86 + 89-97). — 8) Après la résurrection, prédication des apôtres et endurcissement des Juifs (*Dial.* 106-110 + I *Apol.* 39-50). — 9) Ancienne et nouvelle alliance (*Dial.* 10-29 + 92-93). — 10) Thème de l'universalisme (*Dial.* 117-140; + 44-47 et I *Apol.* 52-53).

L'énumération que nous venons de faire donne une idée suffisante de ce qui fait ici simultanément problème et argument: la reprise constante d'un même thème à l'intérieur du même ouvrage, *Dialogue* surtout et *I Apologie*; utilisation des mêmes thèmes par Irénée et Tertullien.

L'auteur, ayant achevé cette enquête analytique, est en mesure de conclure en nous proposant deux plans. Tout d'abord, celui du *Dialogue*, qu'il avait refusé dans son Introduction (pp. 319-331). A vrai dire, comme il le reconnaît lui-même, c'est moins là un plan qu'une description ou une analyse. Et il précise: « Tout ce qu'on peut faire c'est de déterminer dans le *Dialogue* des sections dans lesquelles Justin s'inspire de chapitres de son traité antérieur » (p. 331), bref le *Syntagma*. En effet, le deuxième plan, qu'il propose ensuite, celui du *Syngagma* lui-même, ne

fait qu'offrir de nouveau les thèmes antérieurement parcourus. Qu'on en juge: 1) Thème de la récapitulation; 2) divinité et transcendence du Christ; 3) naissance virginale; 4) nom de Jésus; 5) préexistence et titres messianiques; 6) Passion, Pâques et résurrection; 7) incrédulité et châtiment d'Israël; 8) rejet des Juifs et passage aux nations; 9) appel à la décision individuelle. — Bref, on a trouvé un livre organique en regroupant les thèmes épars dans le *Dialogue*.

Le lecteur lira en dernière page (336) un résumé succinct des conclusions acquises: utilisation du *Syntagma* par Justin dans son *Dialogue*; utilisation du même *Syntagma* par Irénée et Tertullien; possibilité de déterminer l'ordonnance du *Syntagma*; authenticité du *De Resurrectione*.

Pour critiquer cette démonstration laborieuse et séduisante, il ne faudrait rien moins que reprendre à pied d'œuvre toute l'enquête, ce dont il ne saurait être ici question. Nous nous excusons du reste auprès du lecteur de l'impression qu'il aura peut-être eue à nous lire: celle de retrouver l'hypothèse dans la conclusion, l'ordre des chapitres dans le plan final du *Syntagma*, bref de tourner en rond. Qu'il se rassure: la démonstration est bien et longuement donnée; mais on ne saurait la résumer.

Le lecteur demandera peut-être aussi par quel miracle un sujet de littérature patristique si déclaré a pu recevoir un titre qui ne l'exprime pas. Nous reconnaîtrons la difficulté et renverrons ici à l'éditeur.

L. Ligier, S.J.

Auguste Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde* (= Théologie historique, 2). Beauchesne et ses fils. Paris, 1964, in-8°, pp. 448.

C'est là un sujet important et beau, traité avec une érudition qui ne lasse pas le lecteur, grâce à un heureux équilibre entre le texte et les notes. La bibliographie, qui admet bien quelques inégalités et des lacunes, est pourtant d'une abondance à laquelle ne nous avait pas habitués la « note bibliographique » du premier livre de la collection. L'étude procède avec méthode. Elle trouve la source de cette doctrine de l'histoire du salut dans l'Écriture et l'hellénisme. A la fin, elle donne en conclusion le résumé de son enquête: si l'on trouve chez les Pères plusieurs schémas, le quaternaire et le septénaire sont bien les plus importants: le dernier, autorisé par Augustin; le premier, commun à tous et plus familier aux Grecs.

On ne reprochera pas à l'auteur d'avoir fixé les limites de sa recherche et de n'y avoir inclus ni Théodoret ni Salvien ou d'avoir négligé telle idée occasionnelle de l'Ambrosiaster. Augustin marquait bien un sommet pour l'Occident; quant à l'Orient, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome, différents l'un de l'autre, formaient aussi un point d'arrivée. La perspective propre aux Latins est heureusement distinguée de celle des Grecs. Certes les Latins continuent ces derniers: ils admettent aussi la dégradation du temps; mais ils ne peuvent

oublier facilement que Rome est l'ouvrage de l'histoire et ils croient cette ville éternelle; ils attendent en outre un renouveau au terme de l'histoire. Dès lors, leur conception du temps en vient à recouper partiellement celle de l'Écriture (p. 74).

Dans l'impossibilité de résumer ici le détail de cette patiente enquête, disons au moins qu'elle constitue une bonne étude d'ensemble, qui jusqu'ici nous manquait. Mais il faut faire une observation utile au lecteur. De même que le premier volume de la collection ne s'attachait pas à la réalité religieuse de la conversion sous quelque terme qu'elle s'exprime, mais seulement au terme ἐπιστρέφειν, « conversion » entre guillements — méthode écartée dès 1925 par E. L. Dietrich et conduisant à demander avec le plus grand sérieux si dans le N. T. Dieu *se tourne* vers l'homme! — ainsi aujourd'hui L. ne s'attache guère à l'objet central de son sujet, l'histoire du salut chez les Pères: il parle peu de leurs diverses sotériologies; il s'intéresse au cadre extérieur de cette dctrine, c'est-à-dire aux divers schémas des âges du monde, à leur origine et à leur évolution. Le sous-titre de son livre donne donc le sujet exact du travail, tandis que le titre ne fait qu'en déterminer l'un des horizons. De ce point de vue, le lecteur doit s'attendre à quelque déception. Mais cette étude restera néanmoins utile comme propédeutique pour situer la sotériologie des Pères.

D'autre part, à propos de S. Basile, l'auteur écrit que « à première vue » l'Écriture semble penser comme les Grecs et « se défier du temps » (p. 144). L'observation est juste; mais l'introduction aurait pu opportunément préciser la position biblique à laquelle on se réfère ici: il eût fallu alors tenir compte de l'Ecclésiaste et, dans le N.T., du péché eschatologique. A propos de la préparation philosophique à l'avènement du Verbe incarné, on fait observer que Clément d'Alexandrie suit le N.T., notamment S. Paul, dans sa conception du rôle de la Loi et des prophètes: il eût été bon de situer par rapport au même S. Paul, à son discours sur l'Aréopage et à sa lettre aux Romains, la position de Clément sur la philosophie. Au sujet de S. Augustin, il nous semble que l'analyse du thème de la « Cité du diable » est incomplète (p. 306). Nous nous demandons enfin si l'auteur grisé peut-être par sa spéculation sur le temps, n'en vient pas à le « réifier » et à le considérer comme une « force positive ». Certes, le christianisme, la conversion du monde sont bien, en un sens, « l'expression de l'histoire »; mais ils sont aussi le fruit de la grâce, c'est-à-dire de la liberté de Dieu. On nous répondra en invoquant l'ambivalence du temps. Mais est-ce là plus qu'une formule dont il ne faut pas abuser? Car elle risque de faire de la liberté divine et de la gratuité de ses interventions une prérogative immanente du temps? Nous admettons qu'il y a « au cours des âges, une avancée religieuse, un mouvement » et que « Jésus en est bien l'achèvement » (p. 126). Oui, mais il faut aussitôt pousser plus loin l'analyse et demander si l'histoire est ici « cause » ou « effet » de ce mouvement et de cette avancée. Alors, à la question ainsi posée, la réponse ne fait plus de doute.

Malgré cette dernière observation, importante à nos yeux, ce livre reste une contribution utile. Sa présentation toutefois nous impose une dernière remarque que nous ne pouvons, fût-ce à regret, éluder. Il ne s'agit pas de fautes d'impression, assez nombreuses pourtant, ni de négligence à ordonner telle note (p. 183), mais bien de l'ensemble des citations grecques, qui, au moins de la p. 107 à la p. 212, sont si nombreuses et si voyantes qu'aucun lecteur ne manquera de reconnaître qu'elles sont souvent un défi à qui lit le grec. Cette langue aurait été pourtant fort utile pour la première

partie de la thèse, notamment pour y donner des traductions personnelles et exactes (pp. 131, 143). N'insistons pas davantage. Ne reprochons même pas à l'auteur d'ignorer cette langue: à d'autres de le faire. Demandons seulement pourquoi tant de citations ont voulu nous abuser. Dieu veuille qu'à l'avenir pareille misère ne compromette plus le renom de cette collection, qui a publié naguère tant d'ouvrages de valeur et de facture impeccable.

L. LIGIER, S.J.

Étienne CORNÉLIS, O.P., *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions, Christianisme et Bouddhisme* (= Cogitatio Fidei, 12). Les Éditions du Cerf. Paris, 1965, in-8°, pp. 229.

Le christianisme d'aujourd'hui se sait confronté avec les religions non-chrétiennes. L'ouvrage que nous recensons ici, répond à cette préoccupation en groupant en un volume pour l'utilité du lecteur des articles jusqu'alors dispersés et en les enrichissant de trois chapitres, d'un avant-propos et d'un bref lexique.

L'avant-propos présente, ou plutôt résume de haut, le problème général de la rencontre des religions, rappelle la transcendance du christianisme et la spécificité du baptême chrétien. Il annonce que le bouddhisme sera pour lui l'exemple particulier où il s'appliquera à étudier les rapports du christianisme avec les autres religions. Mais avant de commencer, il se cherche un appui biblique et déclare que « en raison de sa qualité paradoxale », « la tension permanente entre les deux Testaments fournit une sorte de clé universelle pour déchiffrer le devenir du rapport historique entre le christianisme et les nations, et sans doute aussi entre le christianisme et les religions » (p. 12). Affirmation d'importance.

Ce principe posé, le volume aborde dans la première partie l'aspect général du problème. Et d'abord, du point de vue de la révélation et de ses voies d'accès ou succédanés: révélation primitive, pratiques divinatoires, mantique, prophétisme, Écritures et Livres sacrés. L'attente et la recherche universelle de « révélations » ouvrent à l'attente du « Révélateur ».

Passant ensuite de la « révélation » aux « religions » elles-mêmes, l'auteur discute et précise les diverses attitudes du christianisme à l'égard des autres religions: attitudes négatives (pp. 61-62), attitudes positives (pp. 63-74). Il rappelle alors et discute successivement les divers arguments qui permettent de reconnaître quelque valeur aux religions non-chrétiennes: vestiges d'une révélation primitive (pp. 63-64), révélation de Dieu à travers la nature ou révélation cosmique (pp. 65-66: critique du P. Daniélou), thème patristique du « Logos », dont l'auteur prend la défense (pp. 68-69), tout en reconnaissant ses difficultés (pp. 69 ss.), en critiquant notamment son optimisme (pp. 77) et son intellectualisme (p. 73). Il conclut en soulignant que la croissance religieuse de l'humanité n'est pas continue, mais qu'elle admet des « nuits obscures » et fait place à l'échec et à la kénose (cas du P. Monchanin, pp. 70-73).

Le ch. III conclut cette première partie en critiquant le concept de « syncrétisme » au temps de l'hellénisme et selon l'histoire des religions de nos jours. Se demandant ensuite si les religions non-chrétiennes sont obligatoirement des « syncrétismes », il prend alors position à l'encontre de Th. Ohm et J. Goetz: tandis que ceux-ci ne reconnaissent qu'au seul christianisme la réussite de l'homogénéité, il admet lui-même ou plutôt il ne refuse pas *à priori* d'admettre, qu'une religion non-chrétienne puisse « manifester une certaine organicité » (p. 81), Parlant ensuite « en phénoménologue », il fait même remarquer que le degré d'organicité des confessions chrétiennes n'est pas absolu (p. 81).

Quant à la seconde partie, plus longue que la première, le bouddhisme y apparaît comme l'exemple-type proposé après la théorie. Comme le dit en effet le titre voyant du ch. III, il est « le point de départ privilégié pour une réflexion sur l' 'homo religiosus' ». Le bouddhiste est salué comme un frère (« Mon frère, le Bouddhiste », ch. I) pour la conception qu'il a de sa situation dans le monde, pour son souci d'être sauvé: comme le chrétien il est en quête de la « voie du salut », et sa bienveillance universelle peut être mise en parallèle avec la charité chrétienne. Mais, au vrai, qu'est donc le bouddhisme? Après avoir posé cette question et répondu d'abord qu'il n'est ni une morale ni une mystique ni une forme de yoga, l'auteur apparemment embarrassé fait ensuite appel à une analyse phénoménologique (pp. 124-134). Et le livre s'achève sur trois chapitres qui mettent le bouddhisme et le christianisme en parallèle sur la foi, la souffrance et la conception de leurs rapports avec le monde.

Ce compte-rendu schématique n'aura sans doute réussi qu'à dégager la générosité d'esprit qui anime ces pages. Était-il possible d'atteindre jusqu'à la pensée qui en fait l'unité? Le lecteur en jugera. S'il nous permettait une comparaison, nous lui dirions d'avance, qu'il va se trouver ici devant un de ces palais un peu improvisés pour accueillir les pélerins d'une rencontre internationale imminente. Il faut bien avouer que ce volume, s'il arrive à son heure, représente le projet plus que la réussite de notre époque. Ajoutons aussitôt pour être juste que, du point de vue chrétien, l'histoire des religions n'est guère en état de faire mieux aujourd'hui. L'ouvrage du P. Cornélis est intelligent: il pose des jalons, il est riche en idées. Peut-être même en aura-t-il trop au gré de certains lecteurs qui auraient préféré les voir exposées clairement et confrontées avec toute la richesse du donné de l'histoire des religions. Pour mieux reconnaître leur route, ils auraient volontiers sacrifié l'avant-propos écrit après coup sur des chapitres préexistants — et préféré une introduction simple et clairement écrite. Ils souhaitaient aussi un ouvrage de travail, aux sources duquel il eût été permis d'avoir accès: le volume se contente de maigres références et de formules générales. Enfin dans un ouvrage qui fait du bouddhisme le « point de départ privilégié pour une réflexion sur l'*homo religiosus* », on est surpris d'avoir à attendre la p. 149, si je ne m'abuse, pour rencontrer la question primordiale, à savoir s'il est bien d'abord une « religion ».

Quant au principe posé dans l'avant-propos, que le rapport entre les deux Testaments est un principe d'explication des rapports entre christianisme et religions non-chrétiennes, il méritait d'être discuté, car, à plusieurs points de vue, il donne lieu à contestation. Mais félicitons le P. Cornélis: son volume arrive à temps.

L. LIGIER, S.J.

Jacques DOURNES, m.e.p., *Le Père m'a envoyé*. Réflexions à partir d'une situation missionnaire. (= Parole et Mission, 8). Les Éditions du Cerf. Paris 1965, in-16°, pp. 254.

Ce nouveau livre du P. Dournes offre une fois de plus ce dont a besoin le public chrétien d'aujourd'hui: une réflexion aigüe liée à l'expérience apostolique. Son objet est « la mission ». Son instrument, toutes les disciplines que séparent les spécialistes: culture biblique, psychologie, philosophie, théologie, histoire des religions, ethnologie, linguistique, expérience de la préévangélisation, du catéchuménat et de la mission. Rien n'est plus apte à éveiller et à former.

Le sujet central, la mission, vient à l'heure de Vatican II: l'idée de mission, le but et le pourquoi de la mission sont des thèmes qui reviennent presque à chaque page. Les questions du langage, de l'adaptation, de l'évangélisation sont reprises dans un contexte élargi. On se demande quels pourraient être les thèmes théologiques qui auraient été ici oubliés: théologie biblique du prophétisme, appliquée aux primitifs d'aujourd'hui (pp. 51-63); rythme trinitaire des missions divines, fondement de la mission de l'Église. Comme on devait s'y attendre, les sacrements ont une place privilégiée. Le baptême d'abord, avec l'étape préliminaire du catéchuménat, constitué comme une épreuve » (p. 152), exigeant du futur baptisé d'être à la fois « disciple » (p. 92) et « apôtre » (p. 81). La confirmation, à laquelle ne sont pas seulement consacrées des réflexions pertinentes sur le « mandat », mais aussi un travail théologique sérieux (pp. 108-111). L'Eucharistie surtout: la première célébration de la messe en pays païen est justement considérée comme « l'événement le plus marquant de la mission » (p. 66), un appel à dépasser les sacrifices païens et un gage d'avenir. Enfin, les sacramentaux, dont la structure plus souple pourrait être adaptée aux chrétientés nouvelles (p. 225).

On saura gré au P. Dournes de tenir les yeux largement ouverts à toute l'expérience chrétienne et de regarder souvent celle de l'Église d'Orient, non seulement pour sa liturgie (p. 131), mais aussi pour sa théologie de la Trinité et de la grâce (p. 130), pour l'importance accordée à l'évangélisation d'outre-tombe et au thème de la descente du Christ aux enfers dans l'iconographie orientale: il y cherche à bon droit une lumière pour l'importante question missionnaire du « salut des ancêtres » (pp. 196-206). L'Orient est en effet un exemple: il a une théologie, laquelle n'est pas purement réductible à celle de l'Église latine. Elle est un précédent qui permet d'envisager un pluralisme théologique qui, sans s'identifier à une « théologie existentielle » de situation (pp. 184-191), permettra de satisfaire à la diversité des cultures: l'adaptation aux « situations » particulières serait l'affaire de la catéchèse.

Un juste sens critique met l'auteur en garde contre le purisme cathare (p. 101), la hâte (p. 117), la particularisation excessive des Églises (p. 181), les moyens naïfs d'une pseudo-adaptation (p. 77).

Il ne nous cache même pas les critiques que lui font sur place certains de ses confrères missionnaires. Nous nous demanderions seulement, quant à nous, si son interprétation du signe johannique (p. 187) ne présenterait pas quelque unilatéralisme: Jésus a bien ressuscité Lazare pour que les témoins de ce miracle croient qu'il était envoyé par le Père (Jo., XI, 42): pour plusieurs d'entre eux c'était donc là un signe antérieur à la foi. D'autre part, le P. Dournes s'en prend souvent chez ses Jörai à leur conception cyclique du temps qui les rendrait incapables de saisir la progression irréversible des événements, de voir dans l'existence autre chose que la répétition indéfinie de schèmes préétablis. Il nous semble pourtant que l'idée structurelle du livre, celle de l'*exitus* et du *reditus* du Fils de Dieu, fondement de la mission, conserve quelque chose du rythme cyclique. Ne justifierait-elle pas l'élément de vérité contenue dans la mentalité Jörai, tout en l'ouvrant par ailleurs au sens de l'histoire, que lui inculque justement l'auteur? Mais ce n'est là qu'une question.

Ce livre du P. Dournes est à recommander non seulement aux missionnaires, mais aussi et d'abord aux théologiens attentifs à l'expérience chrétienne et soucieux d'élargir leur synthèse.

L. LIGIER, S. J.

Encyclopédie de la foi. Sous la direction de H. FRIES, préface de Y. CONGAR. I. *Adam – Eschatologie,* (= Cogitatio fidei, 15). Les Éditions du Cerf. Paris 1965, in-8°, pp. 474.

Nul ne niera que les Encyclopédies et Dictionnaires théologiques ne gagnent à faire du neuf ou même, plus modestement, à traduire, comme c'est ici le cas (on annonce également une traduction italienne et une espagnole). Il est même certain que ce t. I présente de la nouveauté, un article comme « décision » (J. B. METZ), plusieurs contributions excellentes, vigoureuses et même bien écrites, « athéisme » (G. SIEWERTH), « dogme » (J. R. GEISELMANN), « création » (H. REINELT, I. SCHEFFCZYK, H. VOLK). Bien moderne aussi, l'article « eschatologie » (A. WINKLHOFER) groupe des questions jusqu'ici séparées.

On appréciera d'emblée le souci commun des collaborateurs de souligner la transcendance de Dieu et de reprendre comme un leitmotiv, après le P. Przywara, le fameux passage de Latran IV: « inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda » (Dz. 432, pp. 254 et 301). L'importance que prend alors l'article « analogie » (G. SÖHNGEN) va donc de soi. Et l'on est heureux de voir rappeler que l'idée biblique de sainteté est plus que négative (p. 347).

De notre point de vue pourtant, nous regrettons que l'attention à l'Église orientale, si vive chez les chrétiens d'aujourd'hui, soit ici

peu sensible. L'article « ascèse » (F. WULF), presque exclusivement biblique, n'a pas un mot pour la spiritualité orientale; et sa bibliographie ne connaît pas le P. I. HAUSHERR. L'article « connaissance de Dieu » arrête son enquête orientale au Pseudo-Denys (p. 247): il ignore la controverse palamite. « Épiphanie » (E. PAX), presque exclusivement biblique, est aussi muet. Pas d'article « épiclèse ». « Droit canon » (K. MÖRSDORF) signale le « secteur » du droit canonique oriental (p. 382) et renvoie à l'article « Église d'Orient » (J. CHRYSOSTOMUS). Mais celui-ci, bref et timide, se taît sur l'existence de ce droit canon oriental; puis, satisfait de noter les points doctrinaux où Latins et Orientaux divergent (Immaculée Conception, procession du Saint-Esprit, purgatoire, primauté de juridiction du Pape), il laisse de côté la question aujourd'hui capitale de l'existence d'une « théologie orientale ». On a pensé à la conjoncture protestante, pas à la conjoncture orthodoxe.

Et voici maintenant, d'un point de vue plus large, d'autres remarques. L'athéisme est-il simplement « négation du théisme » ou n'est-il pas plutôt souvent « négation de Dieu » (p. 138)? Cette question valait la peine d'être au moins posée. Mais surtout les pasteurs se demanderont si la conclusion de cet article n'est pas trop optimiste et intellectuelle: l'athéisme, « épreuve qui réveille la chrétienté divisée et l'invite à purifier et à approfondir son patrimoine théologique » (p. 147), « désespoir inconsolé », « tendance au perfectionnement » tout autant que « malice démoniaque » (p. 148)! Ces pages, en effet, ainsi que l'article complémentaire « connaissance de Dieu » (J. MÖLLER), minimisent la portée primitive de Rom I, 18-21. Paul n'a pas parlé seulement d'une possibilité d'accéder à la connaissance de Dieu, mais d'une connaissance effective, laquelle, possédée d'abord, a été ensuite refoulée pour ses exigences religieuses et morales: ce qui confère à l'ignorance de Dieu qui suit une toute autre gravité. Ainsi ont pensé Clément d'Alexandrie, Origène, Augustin et même saint Thomas. — L'article « Dieu » (J. B. LOTZ, H. FRIES, J. HASPECKER, J. ALFARO) présentait dès l'abord, dans sa distribution même, un délicat problème, plusieurs questions ressortissant plutôt de l'article « Trinité ». La solution, dont on devine les raisons, a-t-elle été heureuse? Nous nous le demandons. Le paragraphe « Dieu-Père » (J. ALFARO) parait isolé: car la notion de « Dieu-Père » a précisément en propre, en tant que chrétienne, d'être relative à celle de « Dieu-Fils »: ne fallait-il donc pas qu'elle en fût matériellement rapprochée? — Dans le grand article « Église » (J. SCHMID, Y. CONGAR, H. FRIES, H. KÜNG), il eût été utile et neuf de montrer comment les images bibliques de l'Église, peuple, temple, corps, épouse, sont liées l'une à l'autre. Quant à la conscience messianique de Jésus, elle est un argument assez lointain pour prouver son intention de fonder une Église (p. 418): disons plutôt qu'elle est un préalable. Et nous sommes restés étonnés de constater que J. Schmid, qui, pour appuyer son interprétation de Math. XVI, 18, renvoie à sa contribution à « Begegnung der Christen », ne cite pas celle de Ringgren, qui apportait un autre type d'argumentation. Mais on louera les pp. 436-438 (H. Fries) sur l'Église « porteuse et médiatrice de révélation »: car cette fonction lui confère une place privilégiée, qui fait d'elle plus qu'un simple « sujet de la foi » (p. 436). Dans ce même article, la contribution de H. Küng, « réforme de l'Église », est fort intéressante. Il pourrait se faire toutefois qu'à vouloir faire la part égale entre catholiques et protestants, il ait adopté le point de vue trop distant de l'historien: il traitait en réalité d'un drame et d'un mystère où le théologien catholique nous semble plus « engagé ».

Mais si ce volume s'honore de bons articles, brillamment ou vigoureusement conduits, d'autres sont médiocres: « confirmation », « confession », « ange » (mais aussi pourquoi confier ce dernier à un bibliste?). A notre avis, les articles « canon », « aristotélisme » sont bien longs, alors que certaines questions ont été omises et que l'« augustinisme », plus important pour la théologie, est à peine esquissé. Enfin l'importance accordée à l'Écriture est excessive, puisqu'en quelque langue que ce soit, les lecteurs de cette Encyclopédie auront aujourd'hui entre les mains quelque Vocabulaire biblique.

Si l'on songe enfin que le livre ici recensé est une traduction française d'un original allemand, destiné à recevoir d'autres versions étrangères, plusieurs remarques s'imposent sans tarder. Tout d'abord la traduction, plusieurs fois obscure et lourde, n'aidera guère le lecteur à se faire des idées claires: ainsi les articles « concupiscence », « décision », même l'article « création » (cf. p. 293, premier paragraphe, dernière phrase). Il faudra que les volumes à venir remédient dès la première édition à cette faiblesse. Ajoutons que la présentation typographique, massive, trop peu aérée dans ses marges et ses interlignes, n'engage pas à la lecture. De surcroît, certaines pages, criblées de références, découragent la bonne volonté (pp. 84-91, 286, 305-308, et bien d'autres).

Il y a plus important. La préface justifie cette traduction en présentant l'ouvrage comme le fruit de la collaboration de théologiens de plusieurs nationalités et de divers organismes religieux (p. 8). Mais, franchement, il était souhaitable que la proportion de collaborateurs de langue non-allemande fût sensiblement plus forte. Les lecteurs français ne se contenteront pas des dix pages du P. Congar ni les Espagnols des neuf du P. Alfaro. Ce n'est pas là question de chauvinisme, mais d'adaptation. Car, quand il s'agit d'un ouvrage de classe internationale, comme le veut la préface, les lecteurs ont un droit strict à ce que l'on tienne compte de la problématique propre à leur pays. On ne satisfait pas à cette requête en apportant seulement, comme on semble l'avoir cru ici, des compléments bibliographiques pour la littérature non-allemande. Car ces compléments, tels qu'on nous les donne, sont encore largement incomplets: ainsi l'article « ange » (J. MICHL) ignore les contributions de Frey, Bonsirven, Dom Bettencourt, Dom Benoît d'Azy, etc.... Et surtout, trop rares sont les lecteurs qui auront les moyens ou le temps de se reporter aux références indiquées: pour eux c'est avant tout le texte qui compte. Occasionnellement sans doute le lecteur français verra des noms comme ceux de Camus, Proudhon, Sartre, Le Roy, Maritain, Malebranche, Pascal, de Lubac; mais ce ne sont souvent guère plus que des noms. Dans l'article « Église », que lui importe d'apprendre que W. G. Kümmel — lequel n'est pourtant pas pour nous un inconnu — prétend que Jésus aurait été « parfaitement étranger à l'idée de fonder une Église » (p. 417), si on ne lui rappelle aussi que ce fut chez nous l'opinion de Loisy et si on ne précise pas celle de Goguel. Dans l'article « confirmation », le lecteur anglo-saxon ne trouvera rien pour l'initier à la problématique des confessions protestantes de son pays sur ce sacrement; et le français n'admettra pas que ce même article ignore également les discussions familières au public de notre langue sur la question. Qu'on nous permettre enfin une remarque plus personnelle: il n'est guère agréable de se voir relégué, même si c'est en compagnie du P. De Fraine, aux dernières lignes d'une bibliographie (p. 31), quand on a constaté que le texte de l'article, prolixe de références à des auteurs protestants et rationalistes parfois surannés,

ne donne pas signe d'avoir intégré notre apport (interprétation royale, sacerdotale et liturgique du thème des deux Adam): est-ce à dire que les ouvrages allemands soient obsédés par la production rationaliste et protestante au point de méconnaître la production catholique? Quoi qu'il en soit, convenons-en, l'obstacle de la langue initiale a trop fortement joué: il a trop limité les collaborateurs à leur propre littérature, pour le malheur des lecteurs internationaux que les traités commerciaux du Kösel-Verlag s'apprêtent à leur trouver.

Ajoutons, avant de conclure, que cette traduction se publie au moment où s'achève Vatican II et où plusieurs documents sont déjà publiés et traduits. De là de nouvelles exigences de la part du lecteur. Qui achète ce volume, en juin ou en octobre 1965, a déjà entre les mains la Constitution dogmatique « De Ecclesia »: or l'article corrélatif « Église », qu'on lui offre ici, n'en a pas tenu compte. Et l'article « confirmation » ignore également la précision apportée par la même Constitution sur le ministre de ce sacrement. Sans doute la préface avertit que les éditions futures « seront soigneusement tenues à jour » (p. 7). En sera-t-il de même des traductions? Dieu le veuille. Mais même si c'était le cas, la difficulté que nous signalons ne serait pas conjurée: car le lecteur qui aura fait une fois les frais des quatre volumes annoncés, aura rarement les moyens de recommencer.

A notre avis donc, la conjoncture de Vatican II et la part trop étroite faite de prime abord à la littérature non-allemande ainsi qu'à une collaboration vraiment internationale étaient des circonstances dont le comité de presse des Éditions du Cerf devait mieux tenir compte. L'édition doit être essentiellement au service du lecteur.

L. LIGIER, S. J.

Raymondo PANIKKAR, *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum.* Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1964, in-8°, 231 Seiten.

Vor Jahren schrieb der Rezensent in einer Studie: « Teologia latina e teologia orientale »: « Dovrebbero esistere insieme, nella vera Chiesa di Cristo, una teologia latina e greca, una germanica e slava, orientale ed occidentale, indiana e cinese, ed anche africana e mongola ». Für eine indische Theologie setzt sich der indische Theologe Panikkar ein. Er will zeigen, daß « die indische Kultauffassung einen Bestandteil menschlichen Erbgutes darstellt, der nicht verlorengehen darf und in die *Catholica* eingegliedert werden muß, soll diese auch *actu* universal werden » (S. 11-12), daß « die indische Spiritualität, das Kultbewußtsein und die Riten wesentlich zu der Urtradition der Menschheit gehören » (S. 29). So beabsichtigt er durch Darlegung der indischen Lehre vom Ritus, vom Kult « zu einer Vertiefung der geistigen Situation der abendländischen Christenheit beizutragen, indem sie den Weg zu einer gewissen Überwindung der Spaltung zwischen Theorie und Praxis, Muße und Arbeit, Kontemplation und Aktion andeutet » (S. 12).

Die Bedeutung des Kultes im Hinduismus hat nach P. eine doppelte theologische Funktion:

1. Sie trägt bei zu einem besseren Verständnis der christlichen Konzeption, indem sie latente, durch den Druck der modernen Zeit ein wenig vernachlässigte christliche Ideen unter einem neuen Gesichtspunkt beleuchtet. P. hält nämlich für ein Merkmal der Kultur unserer Zeit den *Verlust der Riten* beim « modernen » Menschen (S. 26). Sind nicht — so fügen wir hinzu — aus der gleichen Feststellung und Erfahrung heraus bereits in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg von Vorkämpfern der liturgischen Bewegung die Buch-Titel gewählt worden « Heilige Zeichen » (von R. Guardini) und « Die sakramentale Welt » (von J. Pinsk)? Ein Phänomen unserer technischen Zivilisation ist sodann nach P. der Verlust geschichtlichen Gedächtnisses bei den Geschlechtern, die in den industrialisierten Gebieten leben (S. 29).

2. Die hinduistische Kulttheologie vermag nicht nur die klassische christliche Lehre zu befruchten, sondern sie stellt uns auch vor neue Befunde, die bearbeitet und integriert werden müssen, will man die christliche Katholizität offen und lebendig erhalten (S. 15).

Es handelt sich also um ein ökumenisches Anliegen, um die Verbindung des Christentums mit den Weltreligionen (S. 16-17). « Wir möchten » — so P. — « auf der Suche nach dem Reich Gottes nur dessen Spuren im hinduistischen Kult verfolgen » (S. 27). Dabei bemerkt P. richtig: « Universal heißt beileibe nicht synkretistisch oder abstrakt. Es heißt einfach katholisch » (S. 18-19). Der universale und der traditionelle Gesichtspunkt müssen beide berücksichtigt werden (S. 18-19).

Die Kultur als *opus hominum* genügt nicht; der Kult ist *opus dei*, oder genauer *opus Christi*, d.h. theandrische Aktion, menschliches und göttliches Werk zugleich (S. 24-25).

Wenn nun P. drei Formen des Kultes im Hinduismus unterscheidet: das Opfer, das Gebet und die Verehrung (S. 87), so taucht im westlichen katholischen Leser sofort die Frage auf: Wem gelten diese drei? Im Sinne des Hinduismus antwortet P.: « Durch die Kontemplation wird der Mensch gerettet, weil er Gott, das Heil, schaut » (S. 101). « Die Intuition löst die Objekt-Subjekt-Spaltung auf » (S. 101). « Das Beten kann eigentlich kein Objekt haben, denn am Ende löst sich der Unterschied Objekt-Subjekt auf » (S. 102). Am Anfang braucht der Betende ein Objekt; dies kann nur die Gottheit unter irgendeiner Form sein; dann ist das Gebet Anbetung (S. 102-103; vgl. auch S. 175).

Methodisch ist für die vorliegende Untersuchung bedeutend, daß P. zwei Wege kennt, den Sinn des hinduistischen Kultes dem Vertreter der westlichen Kultur zu erschließen: 1. den einer Übersetzung, Übertragung; 2. den der Konversion, d.h. nicht von außen her, sondern durch inneres Verständnis: « Es handelt sich um eine innere An-nahme und Auf-nahme dessen, was integriert werden kann, weil es schon implizit im volleren Glauben enthalten ist. » « Ist aber » — so fragt P. anschließend — « eine solche Konversion möglich, ohne dabei der eigenen Religion untreu zu werden? » (S. 123). Er antwortet: « Der existenzielle Charakter des Hinduismus..., der jedwede Auslegung seiner Grundwahrheiten zuläßt und sogar befürwortet, ermöglicht es von seinem Standpunkt aus, meine eigene — christliche — Interpretation des Hinduismus herauszuarbeiten. Wir hatten es einen existenziellen Inkarnationsversuch genannt » (S. 124). Bei der Durchführung dieses Versuchs betont P. abermals: « Wir müssen von vornherein klarstellen, daß... die folgende Interpretation [des Symbols] unsere eigene ist » (S. 135 ff.).

Sein Anliegen erläutert dann P. ausführlich am Beispiel des Symbols, dadurch daß er das hellenistische (das platonische und aristotelische) Symbolverständnis mit dem indischen vergleicht (S. 126 ff.; 131 ff.), dabei aber vielleicht den Unterschied zu stark betont.

P. erstrebt eine Synthese, eine Einheit von Theologie, Frömmigkeit und Liturgie (S. 210ff.). Sein Urteil ist im allgemeinen maßvoll, bescheiden und behutsam. Hier und da könnte allerdings die Formulierung noch vorsichtiger sein. Was z.B. (S. 123, Zeile 8-12) über Natürlichkeit und Übernatürlichkeit des Christentums gesagt werden soll, ist leider nicht klar; vielleicht ist sinnstörend etwas ausgefallen. Seine Formulierungen, die den zu Gott Betenden von Gott deutlich unterscheiden sollten, können in Richtung auf den Pantheismus hin verstanden werden, dessen Gefahr im Hinduismus P. allerdings klar sieht. An anderer Stelle spricht P. von einer Spannung im Ganzen, d.h. in den Dingen und zugleich im Absoluten (der Dreifaltigkeit — wobei jedoch der Hl. Geist nicht erwähnt wird —) (S. 128ff.). Kann man Gott und die Dinge zusammen als Ganzes auffassen? Ist es sodann wahr, daß hinsichtlich der Symbolmächtigkeit der irdischen, besonders der religiösen Gegebenheiten in der ganzen Geschichte des Christentums ein gewisses Unbehagen spürbar ist (S. 127)? Sehr beachtlich jedoch und einer genaueren philosophischen Untersuchung wert scheint uns die Auffassung, daß die Ideen nicht absolut, nicht fest seien, sondern « zerbrechlich » (S. 140).

Mehrmals erinnern Ps. Ausführungen an gewisse Ideen neuerer russischer Religionsphilosophen (so die Behauptung, daß sich in der Intuition die Objekt-Subjekt-Spaltung löse, an die Lehre Berdjaevs von der menschlichen Person und dem Objektivieren; so die Rede von Dingen und Gott als Ganzem an V. Solov'evs und seiner Nachfolger Lehre über das « vseedinstvo », die All-Einheit).

Es besteht ein eigenartiger Parallelismus zwischen dem Versuch Ps., Christentum und Hinduismus durch « menschliches — anthropologisches — Verstehen» und dann erst durch «ontologische Bekehrung », die kein Zurück (Umkehr), sondern nur ein Hinauf (« Aufkehr ») bedeuten kann, innerlich zu integrieren (S. 123), und dem Versuch V. Solov'evs, ohne « Konversion » von der Orthodoxie zum Katholizismus als Katholik wahrer Orthodoxer zu bleiben. Besteht aber nicht die Gefahr, daß unserem indischen Theologen dasselbe passieren könnte wie dem russischen Denker? Solovievs Landsleute und einstige Glaubensgenossen sind ihm hin zur Integrierung der katholischen Wahrheit nicht nur nicht gefolgt, sondern sie ließen auch in ihrer überwältigenden Mehrheit seine Interpretation der Orthodoxie nicht zu, trotzdem manche die Freiheit in der Orthodoxie rühmen, wie P. den existenziellen, duldsamen Charakter des Hinduismus. Zwar schreibt P.: « Wenn ihm [dem Hinduismus] das Christentum jene ersehnte Katholizität nicht minderte, sondern erfüllte, so würde der Hinduismus dem Gesetz des Kreuzes als dem Weg zur Auferstehung begegnen und es nicht umgehen können » (S. 125). Er fügt aber sogleich hinzu: « Das will augenscheinlich nicht sagen, daß manche Hindus, die den inhaltsfreien Hinduismus schon auf ihre je eigene Weise erfüllt haben, nicht Anstoß nehmen würden » (S. 125 Anm. 15). Und er gesteht: « Eine Übernahme der indischen Theo-

logie aber setzte eine Konversion im Bereich der Metaphysik voraus, die nicht immer durchführbar ist » (S. 131). In jedem Falle müssen wir die Bedeutung und den Wert der Bemühungen Panikkars anerkennen.

B. SCHULTZE S.J.

The Orthodox Ethos, Essays in honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America (= Studies in Orthodoxy, I), Edited by A. J. PHILIPPOU. Holywell Press, Oxford-England 1964, in-8°, pag. VII+288.

Anlaß zur Veröffentlichung dreier Bände — von denen der erste hier besprochen wird — gab das 100-jährige Bestehen der griechisch-orthodoxen Hierarchie in Nord- und Süd-Amerika. Zum ersten Band haben 17 namhafte orthodoxe (meist griechisch-, einige russisch-orthodoxe oder zur russisch-orthodoxen Kirche gehörige) Theologen Beiträge geliefert. Nur die — im ökumenisch-verständnisvollen Geiste geschriebene — einleitende Würdigung stammt von einem protestantischen Religionsphilosophen (W. E. WIEST).

Diese Einleitung bringt einige sehr nützliche Angaben über den Stand der griechisch-orthodoxen Kirche in Amerika und ihre Erzbischöfe, von denen zwei — Meletios und Athenagoras — Ökumenische Patriarchen von Konstantinopel geworden sind. Außerdem wird kurz dargelegt, was der Orthodoxie und dem Protestantismus gemeinsam ist und was sie unterscheidet.

Die einzelnen Beiträge sind nach vier Themen geordnet: 1. der orthodoxe Glaube (Grundprinzipien und Charakteristik der orthodoxen Kirche; Bedeutung der Trinitätslehre für kirchliches Leben und Theologie; das Pfingstgeheimnis; der Offenbarungscharakter des Neuen Testamentes und der Hl. Tradition in der orthodoxen Kirche); 2. die Natur der orthodoxen Frömmigkeit (Kult und Botschaft der orthodoxen Kirche; Gebet; das Sakrament; die Gemeinschaft der Heiligen); 3. liturgische Kunst (Symbolismus der Kirche; Ikonographie in der orthodoxen Kirche; Romanos der Melode; byzantinische Musik); 4. Orthodoxie und ihr Zeugnis vor der Welt (der soziale Charakter der Orthodoxie; theologische Kommunikation und Sicherheiten des Glaubens; Grundprinzipien der orthodoxen Moral; das Mönchsleben in der östlichen orthodoxen Kirche; Prinzipien der orthodoxen Aszese). Der Band schließt mit kurzen Angaben über die Mitarbeiter.

Das vielgestaltige und reiche Material wird von den einzelnen Theologen in persönlich sehr verschiedener Art dargeboten. Im allgemeinen sind die Beiträge über die kirchliche Kunst (der erste, über den Symbolismus der Kirche, stammt von Leonid USPENSKIJ) objektiv gehalten, ebenso der Beitrag über die orthodoxe Moral (von Archimandrit J. KOTSONIS, der u.a. eingehend über Ehe und Ehescheidung berichtet), sodann das Essay über das Mönchtum (von P. K. CHRISTOU,

dem Leiter der neuen großen Palamas-Ausgabe) und das weitere über die Aszese (von Archimandrit SOPHRONIOS). Doch hätten diese beiden letzten Beiträge vielleicht besser einen Platz in Teil 2 gefunden.

In den übrigen, besonders theologischen Beiträgen, auch in jenem über die theologische Kommunikation (von E. LAMPERT), wiegt die Tendenz wie die Besorgnis vor, die Orthodoxie als eigenständiges Christentum darzustellen und zu erweisen. Daher wird von mehreren Autoren das Unterschiedliche und Trennende zwischen östlichem und westlichem Christentum stark hervorgehoben. Dies macht sich besonders in zahlreichen Urteilen über die katholische Lehre bemerkbar. Wo Unterschiede vorhanden sind, werden sie vergrößert; manchmal sogar werden, wo im wesentlichen Übereinstimmung herrscht, Unterschiede konstruiert. Was nur unwesentlich verschiedener Akzent des christlichen Westens ist, erhält in der Darstellung nicht selten ein wesentlich negatives Vorzeichen.

So geschieht es z.B. im Essay des Herausgebers, PHILIPPOU, über das Pfingstgeheimnis. Dort heißt es über den doch so eminent theozentrischen lateinischen Kirchenlehrer Augustinus: « Während St. Augustinus im Egozentrischen aufgeht, gestatten die griechischen Väter, im Einklang mit der Schrift, dem Menschen niemals, an sich selbst die Frage zu richten: Wer bin ich? » (S. 85). Sachlicher wirkt im gleichen Artikel eine andere Gegenüberstellung: « Während der Westen seit Augustinus hauptsächlich mit dem beschäftigt ist, was im *Menschen* Gott aufnehmen kann, ist die Osttheologie vor allem daran interessiert festzustellen, was in *Gott* geeignet ist, sich dem Menschen zu schenken » (S. 94). In einem anderen Beitrag (über die byzantinische Musik, von Bischof Emilianos TIMIADIS) wird Augustinus in durchaus positivem Sinn zitiert (S. 200 ff.).

Bemerken wir noch zum einen oder andern Beitrag: Der Artikel (von P. E. BRATSIOTIS) über die Grundprinzipien der Orthodoxie ist erstmalig in Athen 1936 als Vortrag gehalten worden. Leider sagt B. (S. 24) nicht, wer die katholischen Theologen sind, die der Orthodoxie um ihrer Traditionsgebundenheit willen « Versteinerung » vorwerfen. Welcher katholische Theologe erhebt heute noch einen solchen Vorwurf? Der gleiche Autor behauptet (S. 27), viele katholische Theologen seien der Auffassung, die orthodoxe Kirche unterbewerte die menschliche Natur Christi. Genannt werden Jungmann und Adam. Nun haben wir jedoch bereits vor Jahren gezeigt, daß Jungmann hier irrtümlich im Zusammenhang mit Adam genannt wird (siehe in dieser Zeitschrift: IX (1943), S. 161-164). Beachtlich ist der von Bratsiotis geäußerte Wunsch periodischer Generalkonzilien für die gesamte Orthodoxie (S. 30). — Der längste Beitrag des Sammelwerkes, über die Bedeutung der Trinität für die orthodoxe Kirche, stammt von N. A. NISSIOTIS (S. 32-69); er enthält den Aufriß einer trinitarischen Theologie als Grundlage für die orthodoxe Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und für den Kult. N. bringt viele wahre Gedanken, bleibt aber z.T. schematisch und abstrakt. U.a. wird nicht klar, wer heute einen die Form eines « Christomonismus » annehmenden « Filioquismus » lehrt (S. 37 ff.). N. zeigt in keiner Weise, wie aus der Lehre des Filioque moderne christologische oder trinitarische Irrtümer entstehen. Folgt wirklich aus Joh. 15,26-16,7 als « ganz klar, wenigstens für eine griechisch-sprechende Kirche » (S. 38) das « a Patre solo »? Haben nicht auch griechische Väter der Sache nach, wenn auch nicht mit denselben Worten, das Filioque gelehrt, voran Cyrill von Alexandrien? Mit Recht aber wendet sich N. (S. 37) gegen eine Übertreibung, nämlich die Auffassung — es ist die von Vladimir Losskij (vgl. S. 91) —, daß vor allem das Filioque das Schisma zwischen Ost und West bewirkt

und dann alle anderen Unterschiede im östlichen und westlichen theologischen Denken verursacht habe. — PHILIPPOUS Darstellung der katholischen Lehre von der Fortdauer des dreifachen Amtes Christi in der Kirche, als ob durch eine solche «Theorie» die Vollkommenheit und Abgeschlossenheit der einzigen Sendung Christi geleugnet werde, beruht auf einem Mißverständnis, auch wenn in den Anmerkungen auf Leo XIII. verwiesen wird und auf das Vaticanum — welches? — (S. 78-79). Im gleichen Essay kann man in der Behauptung, daß nach Lehre der orthodoxen Kirche jede örtliche Versammlung den ganzen Leib Christi darstellt, eine positiv wertende Anspielung auf Erzpriester N. Afanas'evs «eucharistische Ekklesiologie» sehen (S. 81). Nicht deutlich wird dem Leser, in welchem genauen Sinn Philippou die Apokatastasis-Lehre Gregors von Nyssa bejaht, gegen Matth. 25,46 oder nicht (S. 96-97). — Der Beitrag von Bischof Gerasimos PAPADOPOULOS über Schrift und Tradition ist im allgemeinen objektiv darlegend. Charakteristisch sind seine Urteile, daß Kriterium der Tradition nicht die Autorität des kirchlichen Lehramts noch der ökumenischen Konzilien sei; daß die Kirche aber, bzw. das kirchliche Bewußtsein diesen Unfehlbarkeit zuerkenne; daß die Tradition nichts Statisches, durch dogmatische Formeln zu Sicherndes, sondern dynamische Bewegung Gottes in der Geschichte sei (S. 101 ff.); daß alle Bischöfe gleich seien — eine Lehre, die in der heutigen Orthodoxie immer häufiger betont wird — (S. 105); daß — wie schon Chr. Andrutsos sagte — die gesamte Lehre der Kirche im wesentlichen in der Schrift enthalten sei (S. 110). — Ph. SHERRARD weist im Artikel über das Sakrament die Transsubstantiation der eucharistischen Gaben zurück, (S. 138 ff.). Wir bemerken dazu, daß nicht einmal Chomjakov diesen Terminus ausschließt. Was mit diesem Ausdruck theologisch gemeint ist, wird nicht genau untersucht, sondern nur mit allgemeinen Erwägungen ausgeschlossen. Überhaupt bewegt sich der Verfasser — wie auch E. Lampert in seinem Beitrag — in geistreichen Antithesen. — S. AGOURIDES in seiner Studie über den sozialen Charakter der Orthodoxie behandelt diesen Gegenstand ziemlich anders als D. Savramis (vgl. in dieser Zeitschrift 29 (1963), S. 263), auf dessen Stellungnahme er wohl anspielt (S. 210-211). Er bejaht den sozialen Charakter der Orthodoxie und entnimmt ihn der Hl. Schrift, untersucht aber auch, wie es kam, daß dieser Charakter in Byzanz und in den slavischen Ländern zu Zeiten keinen Ausdruck fand.

Der vorliegende Band ist außerordentlich aufschlußreich für die Kenntnis der heutigen griechischen Orthodoxie, u.a. für ihr Bestreben, Fühlung zu nehmen mit der Theologie der orthodoxen Russen. Bezeichnend ist die Tatsache, daß mehr als ein Autor mit Nachdruck die palamitische Gotteslehre vorträgt (J. PHILIPPOU, S. 93ff.; E. LAMPERT, S. 223ff.; P. K. CHRISTOU, S. 258); daß orthodoxe Griechen sich im Grunde zur Sobornost'-Lehre Chomjakovs bekennen (so P. E. BRATSIOTIS, S. 29; Bischof GERASIMOS, S. 101-102; vgl. auch T. WARE, S. 140). Bulgakovs Sophia-Lehre wird allerdings von PHILIPPOU zurückgewiesen, weil sie die Sendung Christi durch die Sophiologie ersetze (S. 82). — Schöne Seiten über Maria die Gottesmutter finden sich im Beitrag von T. WARE über die Gemeinschaft der Heiligen (S. 144ff.; vgl. auch S. 163).

B. SCHULTZE S. J.

Ascetica

Basile KRIVOCHÉINE, *Syméon le Nouveau Théologien*, Catéchèses, Tome I-III. Introduction, texte critique et notes. Traduction par Joseph PARAMELLE, S. I. (= Sources Chrétiennes, 96, 105, 113). Les éditions du Cerf, Paris 1963, 1964, 1965, pp. 470 + 404 + 392.

Raccomandare agli amatori dell'Oriente cristiano la persona di Simeone Nuovo Teologo, sarebbe oggi un anacronismo dopo gli studi che hanno preceduto l'edizione presente. Stimato come il più grande mistico bizantino, l'igumeno del convento di S. Mamas fu all'inizio della sua vita religiosa novizio nel monastero di Studios, donde fu però espulso. L'episodio è senza dubbio caratteristico. Contro lo spirito della predominante « riforma studita » si apre, nella stessa Constantinopoli, la strada verso un'altra direzione spirituale. Il monachesimo bizantino nei secoli susseguenti oscillerà fra questi due poli contrari: il cenobitismo rigido e la tendenza all'esicasmo. Simeone è, quindi, insieme con S. Teodoro Studita, il personaggio chiave per farcene comprendere l'ulteriore sviluppo.

Non sono mancati fino ad oggi degli studiosi che abbiano posto in risalto il suo pensiero. Il nostro autore sa trarne profitto per tracciare nella introduzione, anche se in modo sommario, un buon ritratto spirituale di Simeone. La mancanza di una edizione accurata del testo ha impedito fino ad ora un ulteriore approfondimento. Già nell'anno 1927 per risolvere il problema sull'origine del « metodo esicasta » il P. HAUSHERR fu contretto a curare l'edizione del trattato *Sulla preghiera e l'attenzione* (Or. Christ., 9). Se non guardiamo alle piccole pubblicazioni frammentarie né all'antiquata e non soddisfacente edizione degli *Inni* a cura di D. ZAGORAIOS (Smirna 1886), il primo lavoro critico in questo campo fu il volume 51 delle *Sources Chrétiennes*, *Chapitres théologiques et pratiq[illegible]* a cura del P. J. DARROUZÈS.

Lo scopo dell'edizione presente è di stabilire un testo delle *Catechesi* il più possibile vicino a quello scritto da Simeone stesso. I sei manoscritti principali, che sono alla base di questo lavoro, rappresentano due tipi di tradizione, dei quali uno sembra risalire al tempo di Simeone, e sarebbe il più attendibile. Comunque l'altro tipo non è da trascurare, perchè serve a riempire le lacune del primo, ne è da escludere che questo secondo provenga dalla mano di Niceta Stethatos, discepolo e biografo di Simeone. Per questo motivo l'autore dell'edizione presente non voleva legarsi rigorosamente a nessun manoscritto. Come regola generale il primo tipo è quello più attendibile, ma nelle numerose differenze bisognava far spesso una scelta, resa molto difficile dalla mancanza di argomenti convincenti per l'una o l'altra parte. Un certo aiuto poteva venire dall'analisi grammaticale. Supponendo infatti che i neologismi, deviazioni dalla lingua greca classica, provengono dai copisti posteriori e non dallo stesso Simeone,

la forma più antica sarebbe quindi l'originale. Ma neanche questo criterio risulta infallibile.

Non resta quindi che ammirare l'enorme fatica di Mons. KRIVOCHÉINE nel coordinare e sistemare le diverse redazioni, opera nella quale ha saputo approfittare anche della preziosa collaborazione di altri studiosi, così che l'edizione si può chiamare in un certo senso opera collettiva. Simili lavori in collaborazione sono diventati abbastanza rari e ciò rende apprezzabile l'opera presente, frutto di una partecipazione « ecumenica », come nota L. Bouyer nella *Vie spirituelle* (gennaio 1964): « Simeone è l'autore spirituale più apprezzato nell'Oriente ortodosso... È stato quindi molto opportuno affidar la redazione di questo volume alla cura di un vescovo russo, antico monaco dell'Athos. Ed è anche segno dell'ecumenismo più felice che si sia trovato come collaboratore un Padre gesuita francese ... Un ecumenismo veramente profondo è da ricercare là dove sono tali incontri spirituali ».

T. ŠPIDLÍK S.J.

Denys GORCE, *Vie de sainte Mélanie*. Texte grec, introduction, traduction et notes (= Sources Chrétiennes, 90). Les éditions du Cerf, Paris 1962, pp. 308.

La *Vita Melaniae* fu pubblicata nel 1556 in traduzione latina secondo la versione di Metafraste. Il corrispondente testo greco vide la luce soltanto tre secoli dopo, nel 1864 (Patrologia greca, vol. 116). Il testo latino antico, scoperto in un manoscritto di Parigi, fu edito nel 1889 dal P. DE SMEDT. Le lacune nello stesso testo sono state riempite con altri frammenti, così che in latino si possedeva già la *Vita* quasi intera. Qualche anno più tardi i Bollandisti trovarono nella biblioteca Barberina l'originale testo greco e lo pubblicarono nel 1903 con poche note e correzioni del P. H. DELEHAYE. Due anni dopo seguì l'opera del Card. RAMPOLLA, piena di erudizione, con tutti i documenti allora conosciuti, ricca soprattutto del testo latino completo che lo stesso cardinale aveva trovato all'Escorial e che gli sembrò essere l'originale. Il testo greco, in questa ipotesi, sarebbe una traduzione antica. Oggi, dopo l'analisi del P. A. D'ALÈS, l'opinione è piuttosto contraria.

L'edizione presente riproduce quindi il testo greco seguendo l'edizione del Rampolla, segnalando le divergenze dal testo del Delehaye. Non si può dire che sia grande l'arte del biografo, probabilmente Gerontius, « successore della beata Melania «, « sacerdote che era con lei »; neanche la persona della santa dimostra tratti eccezionali. Ma il valore del documento sorpassa in certo senso gli altri del genere per la sua sincerità, verità, per la mancanza di note legendarie e per l'assenza di qualsiasi tendenza teoretica. Vi leggiamo particolari interessanti sulla vita patriarcale romana, sulla corte imperiale di Co-

stantinopoli, sulle avventure nei viaggi del sec. V, sulla situazione morale e finanziaria dei monasteri in Palestina, sui servizi liturgici. La stessa santa Melania prende parte a quasi tutti gli esercizi di devozione raccomandati nel suo tempo: digiuna, legge, medita e copia la Sacra Scrittura, assiste alle funzioni, venera le reliquie, esercita la carità e l'apostolato. Non vi è quindi dubbio che l'edizione presente degli *Sources* sia meritevole e degna di raccomandazione anche al largo pubblico, come lettura piacevole ed edificante.

Avvertiamo solo qualche piccola distrazione o errore di stampa: a p. 42 si fa menzione di una certa lettera di S. Agostino, ma si tratta veramente di una « lettera » e quale? A p. 47 leggiamo « Lexicon der Kirche » (sic), sarebbe LThK? A p. 89: *πεντεκοστῆς* invece di *πεντηκοστῆς*. A p. 91: *ἔλαιον* invece di *ἐλαίου*. A p. 41: l'abbreviazione « Hamart. » è troppo vaga. A p. 142: *ὐατοῦ* invece di *αὐτοῦ*. A p. 175 leggiamo la nota sulla trascrizione dei libri « profani o sacri » nei monasteri pacomiani: vi si copiavano veramente i libri « profani »? A p. 177 si traduce per « réflexions » la parola greca *λογισμούς*. Si sa però che il *logismos* è un termine tecnico che indica un pensiero semplice, dove la riflessione non interviene ancora. A p. 177: « *le* sainte Cinquantaine » in vece di « *la* ». A p. 206 *ἐπεμελεῖτο* in vece di *ἐπεμέλετο*. A p. 227 *ἄπειρος τῆς ὁδοῦ* si traduce « qui n'avais pas l'habitude *des* voyages ». A p. 236: *ἰκανῶς* in vece di *ἱκανῶς*. A p. 266 *ὥρα* in vece di *ὥρα*.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Liturgica

Bernard BOTTE, O.S.B., *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (= Liturgiew. Quellen u. Forsch., Heft 39). Münster i. W., Aschendorff, 1963, in-8°, pp. XLV, 112.

Cet essai de reconstruction s'imposera sans doute pour longtemps. Une deuxième édition de l'ouvrage a déjà paru. Non pas qu'on aura le texte original d'Hippolyte, ni même celui de l'archétype des recensions latine, copte, arabe et éthiopienne dans sa langue originale qui était le grec, mais on trouvera dans ce livre sur la page de gauche la recension latine et les recensions orientales traduites en latin, et sur la page de droite l'essai de reconstruction en français; c'est ce texte français qui vaut. On ne peut que louer l'édition de ces textes; elle est très claire de même que les notes justificatives et explicatives.

L'A. s'est rendu compte qu'on pourrait souhaiter dans l'apparat critique une documentation plus complète tenant compte des témoins secondaires. Ce souhait n'est pas déraisonnable. Prenons comme exemple un point très important et très discuté: l'onction postbaptismale donnée par l'évêque (p. 50); elle est attestée par tous les témoins principaux et donc aucun doute ne peut exister quant à la présence de ce rite dans

l'archétype. L'éditeur a accompli son devoir. Soit. Mais le lecteur, tout en sachant que l'archétype ne reproduit pas nécessairement l'original d'Hippolyte, ne soupçonne pas qu'il y a là un problème. En effet, cette onction postbaptismale de l'évêque après celle que vient de faire le prêtre baptisant, est absente des *Canons d'Hippolyte*: omission négligeable sans doute pour celui qui se contente de reconstruire l'archétype, non pas cependant pour celui qui va à la recherche de l'original. Car, si ces Canons sont importants quand il s'agit de prouver qu'Hippolyte est l'auteur de la *Tradition Apostolique* il faut, en bonne logique, accepter leur importance aussi lorsqu'ils omettent cette onction postbaptismale parce que, si dans le premier cas ces *Canons* se montrent indépendants de l'archétype, ils peuvent et doivent l'être aussi dans le cas de l'onction postbaptismale faite par l'évêque.

Et cela nous amène à une autre conséquence bien grave. Pour Dom Botte la double onction qui suit le baptême, l'une par le prêtre, l'autre par l'évêque est un usage proprement romain (p. XVI). Mais si les Canons sont vraiment d'Hippolyte et plus près d'Hippolyte que l'archétype reconstruit, la double onction postbaptismale de l'archétype n'est plus un usage proprement romain et il se pourrait que l'ouvrage d'Hippolyte n'ait pas été écrit à Rome par un prêtre romain pour une communauté romaine (p. XVI). Et de fait, l'on sait que le sacramentaire grégorien authentique, document vraiment romain, ne connaît pas l'onction postbaptismale de l'évêque, et que celle-ci n'apparaît dans les livres liturgiques latins qu'au temps de Charlemagne dans le sacramentaire gélasien. Sans doute des auteurs comme Tertullien, S. Cyprien, S. Firmilien connaissaient cette onction, mais ils ne témoignent pas pour l'Église romaine. Concluons: un avertissement au lecteur marquant à la page 52 l'omission des lignes 15-25 dans K n'aurait pas été inutile ni superflu; et pas n'est besoin de connaître les langues orientales à cette fin.

En somme, dans ce livre l'archétype des versions latine et orientales est reconstruit parfaitement et l'Introduction, surtout le chapitre III sur les Sources et le chapitre V sur l'Établissement du texte, est excellente; je ferais uniquement des réserves pour le chapitre II: Qui est Hippolyte? A cause de sa concision sans doute, ce chapitre tient plus d'une profession de foi que d'un exposé tranquille de la question. Un exemple: l'A. affirme que « l'épiclèse d'Hippolyte est d'un autre type que l'épiclèse des anaphores orientales: c'est une invocation de l'Esprit Saint, mais sans rapport à la consécration » (p. XV). Or, cette épiclèse demande que l'Esprit Saint soit envoyé « in oblationem » (p. 17). Qu'est-ce à dire? Que l'Esprit Saint en demeurant sur l'oblation, ou mieux en entrant en contact avec le pain et le vin, y reste inactif? N'est-ce pas le rôle du Saint-Esprit de sanctifier, de consacrer et donc de changer ce qu'il touche? Dès lors cette épiclèse a quelque rapport avec la consécration et on est en droit d'affirmer qu'elle dit implicitement ce que les anaphores orientales diront explicitement après le Concile de Constantinople de 381. Hippolyte a donc une bonne épiclèse orientale; pourquoi ne pourrait-il pas être un oriental lui-même, un antiochien ou un alexandrin de cette Égypte où son ouvrage a été particulièrement répandu?

Heureusement Dom Botte n'est pas un fanatique; il est capable de changer d'idée. En 1946 (« Sources chrétiennes », n. 11, p. 22) il écrivait: « L'anaphore (d'Hippolyte) se distingue par sa brièveté et son caractère purement christologique;... le thème unique en est

l'œuvre du Christ ». Dans le livre présent, en 1963, nous lisons: « l'épiclèse complète seulement le schéma trinitaire de l'anaphore conformément à la théologie d'Hippolyte » (p. xv).

Cet ouvrage nous donne l'archétype des diverses recensions, en français. On pourrait essayer une rétroversion en grec en se basant sur beaucoup d'hypothèses et peut-être sans grand avantage. Quant à Hippolyte lui-même et à son œuvre personnelle il serait sage croyons-nous d'attendre de nouveaux documents avant de nous prononcer.

A. RAES, S. J.

Hans KIRSTEN, *Die Taufabsage. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien.* Berlin, Evangelische Verlaganstallt, 1960, in-8°, S. 149.

Quand un auteur est pris entièrement par le sujet qu'il traite, il succombe facilement à la tentation d'en faire le point central de l'ensemble en question alors qu'il n'en constitue qu'un appoint secondaire. Bien que l'auteur du livre présenté ici s'en défende, je crains qu'il n'ait cédé quelque peu à cette tentation. En effet, pour lui le rite négatif de la renonciation au diable joint au rite positif de la profession de foi au Christ constitue l'élément humain ou la réponse de l'homme à l'action divine ou à l'invitation de Dieu qui a lieu dans l'immersion baptismale. N'affirme-t-il pas trop lorsqu'il dit que la renonciation au diable est non seulement une clef mais la clef qui nous ouvre la vraie compréhension du rite baptismal et qu'elle donne une idée plus claire du baptême que d'autres rites centraux comme la profession de foi, l'immersion et la formule sacerdotale qui accompagne celle-ci (p. 134)?

Pour en venir à ces conclusions, sans doute fort attrayantes, l'A. doit mettre de côté toutes les additions apportées depuis le IVe siècle au noyau primitif de la cérémonie baptismale, spécialement la bénédiction de l'eau. Il nous invite ainsi à considérer les explications de Tertullien au sujet du baptême, à étudier à fond son vocabulaire (p. ex. In spectac., chap. 4 et 13, De cor. mil., ch. 3, De resurr. carn., ch. 48), et à peser les indices qu'on peut trouver dans le vocabulaire (p. ex. *ἐπερώτημα* 1 Petr. 3,21) et dans les réalités préfiguratives (p. ex. renoncer au vieil homme) du Nouveau Testament.

Cette étude se continue par l'examen approfondi de 62 formules de renonciation, de leurs significations et de la place qu'elles occupent ou ont occupée au cours des âges dans le rituel baptismal. L'Orient y est représenté autant presque que l'Occident; leur attitude diverse est mise en lumière: l'Orient a considéré toujours la renonciation au diable et la profession de foi comme des actes préliminaires au baptême tandis que l'Occident a tâché, avec plus ou moins de succès, à l'envelopper comme partie intégrante de l'acte même du baptême.

Il est étonnant que l'A. ne semble pas reconnaître une importance capitale et unique à l'immersion. Il ne semble pas voir non plus pourquoi les Orientaux ont attaché tant de valeur à la bénédiction de l'eau comme d'ailleurs ils en donnaient à la bénédiction du myron et à la consécration du pain et du vin eucharistiques. Par cette bénédiction ces matières deviennent porteuses de l'Esprit sanctificateur.

Quant à la participation humaine à l'action divine Théodore de Mopsueste a bien vu qu'elle s'opère dans l'immersion elle-même: obéissant au geste du prêtre qui appuie sa main sur la tête du catéchumène celui-ci acquiesce volontairement à ce qui s'opère en lui; il est inutile de chercher la coopération humaine ailleurs et on ne voit pas pourquoi cet acte humain ne se serait pas produit chez tous les baptisés chrétiens depuis le jour de Pentecôte.

Malgré une vue peut-être préconcue sur la valeur de la renonciation au démon, l'A. nous donne ici une monographie très riche et très enrichissante sur les rites essentiels du baptême.

A. Raes, S. J.

Meletij M. Solovij, OSBM, *Божественна Литургія* (Divina Liturgia) Historia. Evolutio. Commentarium (= Analecta OSBM. Sectio I, vol XX). Rome 1964, in-8°, pp. XIV+422.

Les Ucrainiens peuvent être contents. Désormais ils possèdent un commentaire complet de leur liturgie qui explique et analyse systématiquement toutes les cérémonies et toutes les prières de la liturgie de S. Jean Chrysostome avec une pénétration et une science bien méritoires. Dans la première partie de l'ouvrage (p. 1-150) ils trouveront un exposé, par les grandes lignes, de l'évolution historique de la messe depuis ses débuts, puis de la liturgie byzantine et plus spécialement de la liturgie ucrainienne. Bien que écrits pour le grand public, les exposés se fondent sur des bases solides; l'A. a renoncé aux explications symboliques, souvent fausses et puériles, et s'attache aux documents historiques authentiques qu'il cite abondamment. Il est particulièrement bien renseigné sur les études faites par les Russes et les Ucrainiens, moins sur les travaux apparus plus récemment en Occident, p. ex. sur les rapports entre la liturgie grecque de S. Jean Chrysostome et la syrienne des Douze Apôtres, ou encore sur le faussaire qui s'est caché sous le nom du patriarche Proclus dans sa courte diatribe sur les abréviations successives de la liturgie en Orient. Il ne réussit pas toujours à aller au fond des problèmes: il a bien vu que le *kata panta kai dia panta* est un neutre, mais ne le rattache pas à l'hymne qui suit; dans les quelques vingt pages consacrées à l'épiclèse il ne va pas au-delà des thèses du Père S. Salaville et croit devoir insister beaucoup sur la demande de sanctification de ceux qui communient. Mais le grand nombre de renseignements littéraires et historiques réunis ici, les explications et inci-

tations de nature spirituelle et ascétique, enfin la franche et loyale acceptation du Liturgicum publié à Rome en 1940, éveilleront le sens liturgique des lecteurs, prêtres et laics, et conduiront leurs tentatives de renouveau liturgique, dans la bonne direction.

A. RAES, S. J.

TANO PAPAS, *Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus.* München, Institut f. Byzantinistik u. neugriech. Philologie der Universität, 1965: XLVIII+261 pag. (Maschienenschrift).

Tel est le titre sur le frontispice, valable pour la bibliographie. Mais sur la couverture on lit: T. PAPAS, *Geschichte der Messgewänder* (Miscellanea Byzantina Monacensia, 3).

Relevons dans cette dissertation d'abord une abondante bibliographie systématique sur la connaissance des vêtements en général, sur les vêtements liturgiques de la messe connus par des publications et sur leurs représentations sur mosaïques, icônes et miniatures: elle est bienvenue.

Une première partie s'occupe de problèmes généraux, des sources, de la méthode et des difficultés de la science des vêtements (p. 1-80). La deuxième partie est consacrée à l'étude particulière de cinq pièces, choisies sans doute parce qu'elles portent des images; ce sont les epimanikia, le sakkos, l'epigonation, l'épitrachélion et l'omophorion; pour chacune d'elles l'A. traite de leur dénomination, forme, fonction, iconographie et origine. Dans ces pages où se répètent beaucoup de choses déjà connues, on appréciera les témoignages d'auteurs grecs et slaves souvent ignorés en Occident et surtout l'iconographie; en effet, pour chacune des cinq pièces l'A. a dressé une liste, sans doute complète ou quasi complète, de ces pièces pour autant qu'on les trouve reproduites ou annotées dans diverses publications; ensuite il indique la représentation iconographique (mystères du Christ, Saints, etc.) conservée sur elles. C'est bien cela qui donne le plus de valeur et d'intérêt à cette étude bien soignée.

A. RAES, S. J.

Canonica

Panagiotis I. PANAGIOTAKOS, *Σύστημα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι, ἰσχὺν αὐτοῦ. Τόμος τρίτος, Τὸ ποινικὸν δίκαιον τῆς Ἐκκλησίας.* Athens, 1962, in-8°, pp. 919.

Since K. M. Ralli's *Ποινικὸν δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* issued in Athens in 1907, this third volume of Pan. I Panagiotakos's *Σύστημα* is the most exhaustive treatise on that subject.

The Author is concerned with penal law actually in force, at least theoretically, in the Greek Orthodox Church. This law consists of two main components: the ancient Church's canons and the civil laws (*nomoi*) of the Greek Penal Code. It is no surprise, therefore, that the bulky volume is written in a strict " nomocanonical " form. This agrees with the traditional teaching of the Greeks on the harmony of relations between Church and State (39-50). Not a few pages show that the dependence of the Greek Church on the civil power goes beyond the limits permitted by the Holy Canons of the Councils and the Fathers. Nevertheless, the author, who is the advocate of the Cassation Court in Greece and the Legal Counsellor of the Greek Orthodox Church, appears familiar not only with the civil law but also with the ecclesiastical canons. Indeed, the present volume is a most valuable treatise on the traditional eastern penal law. The lengthy footnotes alone prove that the author's information in this field is remarkable. The footnotes are, perhaps, the best part of the book and everyone interested in the sources of eastern ecclesiastical penal law will be thankful to Prof. Panagiotakos.

The work opens with a General Introduction, of 95 pages, on the origins of the Church's penal power and on some principles governing the exercise of this power. The ancient Roman rule " no punishment without a previous penal law " (66 ff.) seems to reign supreme in the Greek Church. Yet it may be observed that it admits an " exception " similar to *C.I.C.* can. 2222 § 1 of the Latin Church, namely that any scandal is an ecclesiastical crime (123) leading to a possible penal trial. Moreover, almost any transgression of ecclesiastical law may be counted as a crime under some heading, such as " Transgression of Duty " (428-454) or " Contempt of Ecclesiastical Authority " (454-459).

In defining (57-66) the purpose of ecclesiastical punishments the Author seems to hold the theory limiting it to the prevention of crime with regard to both society and the individual. This theory is also common among Catholic authors in so far as the effect of the punishment is concerned nevertheless every punishment, to be just, must be a *vindicatio* of a crime.

The rest of the book is divided into two main parts. The first and by far the longer (97-668) deals with penal law in the strict sense of the word (substantial penal law); the second (669-885) is concerned with penal procedure in ecclesiastical tribunals.

On pages 99-263 the definition of crime and the circumstances that determine penal imputability are treated in accordance with the theories on which modern civil codes are based, though the fundamental assertions are solidly supported by ancient canons. *C.I.C.* cans. 2195-2240 also contain similar norms.

The definition of ecclesiastical crime is based on the Greek Penal Code (101). One wonders if the word " epimemptos " means the same as *moraliter imputabilis* (in *C.I.C.* can. 2195 § 2), i.e. that for the Church no transgression of law can be a crime if it is not a serious

sin before God: also the transgression of a precept, imposed on a particular person, to which a threat of punishment is attached, does not seem to be a crime for the Author. This necessarily leads to the multiplication of penal canons binding the whole Church.

Occult criminal actions "do not imply criminal responsibility" (123). This, among other things, excludes a *latae sententiae* penalty attached to such actions. In this book as in all other known books (with one exception: N. Milaš) of Byzantine penal canons there is not a single vestige of a *latae sententiae* punishment ("autokathairetos", on p. 460, means something else). Division of punishments into *vindicativae* and *medicinales* is rejected (p. 263 note 1 against N. Milaš). In fact, it has little sense also in *C.I.C.* can. 2216 (cf. A. Szentirmai in *Monitor ecclesiasticus* 87, 1962, 615 ff.). The circumstances aggravating or diminishing imputability are treated in accordance with the Greek Penal Code (cf. p. 160).

There are many other interesting passages in this part of the book, as, for instance, pages 253-256 on the *locus delicti*. This is often hard to determine especially in crimes of omission, but it is important for establishing the competence of tribunals.

Pages 264-340 correspond, more or less, to *C.I.C.* cans. 2255-2313 and present a description of the effects of each and every penalty. The punishments are divided into the four sections normally found in Orthodox authors: penalties (i) for clerics, (ii) for clerics and monks, (iii) for clerics, monks, and laymen, (iv) for monks and laymen. The penalties range between major excommunication and jail and fines. Intervention of the civil power in carrying out the punishments imposed is mentioned a few times in the book. Perhaps what one appreciates most in this section of the book is that the author succeeds in bringing some order to the ancient canons and in determining the exact sense of the varying terminology.

Pages 341-668 may be considered as corresponding to *C.I.C.* cans. 2314-2414. Individual crimes are treated at length: crimes against the faith, religion, discipline, life, marriage, morality. The list is longer and more detailed than in *C.I.C.*

"Proselytism" is included among the crimes against religion (383-404). Its treatment offers a very good example of Byzantine dialectics. The principle of religious liberty, which is firmly stated as supreme in this field (387), is, in fact, curtailed in many ways to favour the majority religion (Orthodox) of the State. A father who attempts to induce his own son (above the age of 13 years) to abandon the majority religion commits a crime (396-397) before Church and State. The laws about proselytism are of merely civil origin (386) as are imprisonment for such crimes as unauthorised abandonment of monastic life (465-466) and breaches of the secrecy of confession (474-475).

It is pleasant to note that the author through very well chosen and prudent words often softens the strictness of ancient canons. See, for instance, his measured attitude towards the obligation for clerics

to wear ecclesiastical dress, or towards the many prohibitions against attending theatres, and similar matters (480-491). These obligations and prohibitions cease for any reasonable cause and the punishment usually cannot be imposed without a previous admonition (483). Such lenience, however, is not to be found in all parts of the book. Thus, without comment acts such as the reception of communion by a woman who suffers menstruation or who uses her marriage rights on the previous day are cited as crimes (656). Much remains to be done by Orthodox authors to arrive at a reasonable adaptation of some ancient canons to the present-day life of their faithful, and even, as in the examples given above, to right doctrine in christian morals. The breaches of the ecclesiastical fast (659-662), for instance, should be interpreted in the light of the *consuetudo*, which is *optima legum interpres* also in the Christian East.

The second part of the volume is an excellent exposition on procedural law in the various ecclesiastical tribunals in Greece, Constantinople, Mount Athos, and Cyprus. The judicial power of bishops in criminal matters is limited to the trials of clerics and monks. Over laymen the bishops are completely deprived of their right to judge ecclesiastical crimes. They may only, in an administrative way, exclude a layman from the sacraments (minor excommunication or, better it seems, personal interdict) and punish him with a major excommunication, which can be carried out only after confirmation by the civil authority (673-675).

The book closes with a good General Index (887-901) and a detailed Table of Contents (903-919).

For the great service rendered by Prof. Panagiotakos to scholars and students ob Byzantine ecclesiastical penal law, we take the liberty to express here our most sincere thanks and dare to suggest that, for the sake of his non-Greek readers, he will use a simpler style of less lengthy sentences and of less verbal repetitions.

IVAN ŽUŽEK S. J.

Iglesia y Derecho. Trabajos de la X Semana de Derecho Canónico. Salamanca 1965, in-8°, pp. 370.

Pontificia Universitas Salmanticensis inde a pluribus annis « Hebdomadas » (*Semanas de Derecho Canónico*) per singula biennia coadunare consuevit, in quibus in iure periti sive hispani sive ex exteris nationibus provenientes determinatum argumentum canonicum pertractant. « Hebdomada » anno 1964, mense Septembri, habita argumentum maximae actualitatis sibi considerandum assumpsit, nempe « Iglesia y Derecho ». Perillustris Prof. Lambertus DE ECHEVERRÍA cur huiusmodi argumentum fuerit delectum his verbis illustravit: « Las discusiones habidas durante la segunda sesión del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia y su naturaleza; las alusiones hechas

durante las mismas al papel que lo jurídico desempeña en la vida eclesiástica; la frecuente publicación en estos últimos años de libros y artículos sobre la función del Derecho Canónico y su esencia más íntima fueron las causas determinantes de esta decisión ».

Dissertationes circa hanc materiam in uno volumine collectae nuper editae varios adspectus huius amplissimi argumenti a clarissimis iuris peritis consideratos praebent.

Post quamdam Introductionem historicam, tota materia dispertitur in tres partes: *a*) La Iglesia en sí misma; *b*) Iglesia y Estado; *c*) Iglesia e individuo. Non est nostrum singulas dissertationes hic examinare; hoc ad lectorem pertinebit. Id tamen affirmare licet, quod singulae quaestiones severiori et accurato examini ab auctoribus subiectae sunt, in iisque lector inveniet argumenta profundiori modo magnaque eruditione pertractata.

Velim tamen, quin iudicium de iis emittam, nonnullas dissertationes, propter earum peculiarem actualitatem, lectori commendare: *Orden y Jurisdicción Episcopal* (M. USEROS), *La coactividad en el Derecho de la Iglesia* (T. GARCÍA BARBERENA), *Confesionalidad del Estado* (M. PETRONCELLI, A. ARBELOA), *Incorporación a la Iglesia por el Bautismo y sus consecuencias jurídicas* (C. M. CORRAL).

Gratias tandem agimus Pontificiae Universitati Salmanticensi de dono studiosis iuris facto. Eique ex toto corde exoptamus ut in via incepta per plurimos annos pergere valeat. Experientia enim satis comprobavit huiusmodi « Semanas » studio et cognitioni iuris sive canonici sive etiam civilis multum profuisse.

C. PUJOL S. J.

Vittore COLORNI, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo e la novella 146 di Giustiniano*. Edit. A. Giuffrè. Milano 1964, in-8°, pp. 69. (Estratto dagli « Annali di Storia del Diritto », VIII, 1964).

Cette brève étude reprend la question de la Novelle 146 de Justinien (13 février 553), où l'Empereur, intervenant dans une controverse synagogale, autorisait l'usage de la lecture biblique en grec, en latin ou en quelque version que ce fût, pourvu que la langue fût compréhensible du public et que, s'il s'agissait du grec, la version fût la LXX ou, au moins, celle d'Aquila. L'exposé, clair et méthodique, commence par résumer les diverses interprétations données de la Novelle (pp. 2-10). Reprenant ensuite l'enquête à pied-d'œuvre, il fait appel à la littérature de la diaspora hellénistique, à l'épigraphie, aux témoignages des auteurs chrétiens grecs et latins, enfin à la tradition de la Mišnah et du Talmud.

La littérature hébraïque en grec, largement établie et florissante à partir du IIIe s. avant J-C., cesse brusquement à la fin du IIe s. après J-C. (p. 13). Mais ce serait une grave erreur de conclure que

tout usage du grec ait aussitôt disparu des communautés non-araméennes. Les inscriptions tombales montrent en effet qu'au-delà du IIIe s. après J-C., l'usage du grec prévaut encore longtemps et que l'hébreu n'apparaît d'abord que pour quelques mots de caractère rituel banal (p. 16). C'est seulement à partir du VIIIe s. de notre ère qu'il l'emporte définitivement dans les inscriptions. Il y a là une donnée importante, qui permettra de situer l'apparition de la Novelle.

Des témoignages de Justin et de Tertullien, l'auteur pense aussi pouvoir conclure qu'à leur époque les Juifs admettaient l'usage direct et officiel du grec à la synagogue. De son côté, la Mišnah était large: dans les communautés non-araméennes elle admettait toute espèce de version ou, tout au moins, celle de la LXX (pp. 31-32). Le Talmud est plus réservé: il admet pourtant le grec pour la lecture du Pentateuque et d'Esther quand la lecture en hébreu est impossible (pp. 38-39). L'attitude est confirmée par le fait que le Talmud ne mentionne pas de «traducteur» dans les synagogues hellénistiques, comme il le fait dans les synagogues araméennes. — L'auteur ajoute enfin que l'autorisation accordée pour la lecture de la Bible valait aussi pour la récitation des prières: l'usage du grec était reconnu pour le *Šema'* et la *tefillah*.

Néanmoins, malgré cette liberté laissée par la Mišnah et le Talmud, une offensive ne tarda pas à se manifester, pour imposer aux synagogues hellénistiques l'usage exclusif de l'hébreu comme dans les communautés araméennes. La publication de la 146e Novelle de Justinien devrait donc s'entendre comme un premier signe de l'apparition et de la gravité du conflit suscité par cette offensive.

Le texte de la Novelle, interprété dans le contexte historique et juridique ainsi établi, devient clair. L'Empereur ne permet pas seulement, à l'encontre de l'intégrisme naissant, que l'Écriture puisse être lue une première fois officiellement en hébreu, puis une seconde fois en version grecque ou latine. Il autorise que la lecture de la version soit la lecture unique et officielle.

Au cours de cet exposé bien conduit, qui manipule beaucoup de textes hébreux et grecs, on déplorera seulement que l'accentuation grecque ne soit pas toujours parfaitement respectée. On louera sans conteste la clarté de l'exposé, la richesse de la documentation. Comme l'auteur, nous déplorons la disparition de la prière des communautés juives hellénistiques. Nous admettrions moins facilement que lui que toute leur liturgie, « intera liturgia », ait été assimilée par l'Église. Et nous regrettons qu'il n'ait pas connu notre propre interprétation de *Const. Apost.* VIII, 12 et la manière dont nous concevons une survivance partielle de la liturgie juive dans les liturgies chrétiennes orientales.

L. LIGIER, S.J.

Alexander A. Bogolepov, *Toward an American Orthodox Church. The Establishment of an Autocephalous Orthodox Church.* Morehouse-Barlow Co., New York 1963, in-12°, pp. 124.

Sotto il titolo dato a questo libro, attualmente si sogliono designare le discussioni, sul modo di riunire le circa 25 Chiese o giurisdizioni ortodosse degli Stati Uniti d'America, in una Chiesa ortodossa americana autocefala. Su questo tema però il lettore non troverà nulla nel presente libro.

Intanto la materia del libro è duplice: nella prima parte l'Autore — passando attraverso la storia — discute i prerequisiti necessari e la maniera in cui le attuali Chiese ortodosse autocefale sparse nel mondo, siano diventate tali. L'Autore ne tira alcuni principi: La Chiesa da dichiararsi autocefala deve trovarsi in uno stato politico indipendente, e l'autocefalia deve essere concessa o da un Concilio ecumenico o dalla Chiesa-Madre. Ma poi l'autore prosegue dicendo che praticamente nei secoli recenti quasi tutte le Chiese autofeale si proclamarono autocefale da sè stesse; per conseguenza furono scomunicate dalla Chiesa-Madre. Ma le Chiese scomunicate non si preoccupavano affatto della scomunica, e la Chiesa-Madre, dopo un certo periodo di tempo, si vedeva costretta a riconoscere la desiderata autocefalia.

Nella seconda parte l'Autore esamina la posizione giuridico-canonica sia della « Chiesa Russa all'estero », sia della « Chiesa Russa in America », i due gruppi ben conosciuti negli Stati Uniti. Alla prima l'Autore nega ogni canonicità, mentre la riconosce alla seconda. Secondo lui, la « Chiesa Russa in America » ha seguito la stessa procedura, come la sua Chiesa-Madre in Russia, proclamatasi autocefala nel 1448. La « Chiesa Russa in America », conosciuta anche sotto il nome della « Metropolia Russo-Americana » oggi è autocefala *de facto,* benchè *de iure* non ancora riconosciuta tale dalla Chiesa Russa.

M. Lacko, S.J.

Historica

Josèphe le Juif, *La prise de Jérusalem.* Textes traduits du vieux russe et présentés par Pierre Pascal. Éditions du Rocher, Paris, 1965, in-16°, pp. 417.

On sait l'intérêt et les problèmes posés par la version slave de la *Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe: la liberté qu'elle prend avec le texte grec primitif, les additions qu'elle présente sur Jean-Baptiste et surtout sur le Christ, les hypothèses romancées qu'en a tirées Robert Eisler (cf. R. Draguet, *Le Juif Josèphe témoin du Christ,* RHE, XXVI [1930], pp. 833-879; F. M. Braun, O.P., *Où en est le problème de Jésus?,* pp. 96-110). Cette version slave eut en France une édition critique

(texte établi par V. ISTRINE, notes par A. VAILLANT), publiée à Paris en 1934 et 1938 avec une traduction française de Pierre PASCAL. C'est cette même traduction qui paraît aujourd'hui en volume séparé, pour le grand public. Elle est ornée d'une quinzaine d'illustrations. Dépouillée d'apparat scientifique, elle ne comporte pas la division en chapitres et en paragraphes de la version grecque. Le français de 1934-1938, très légèrement modifié, garde sa fidélité à l'original slave. Çà et là ont été insérées entre parenthèses à l'intérieur même du texte et en italique de brèves observations empruntées aux notes critiques d'A. Vaillant. Pour des raisons de publicité sans doute on a changé le titre authentique « La guerre des Juifs » en celui, plus spectaculaire, de « La prise de Jérusalem ». Et le lecteur a le plaisir d'être introduit au texte par un Avant-propos bref, à jour et remarquablement écrit.

L. LIGIER, S.J.

Vasil T. ISTAVRIDIS, *Ἱστορία τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως*. Athens, 1964. XIII-159 pages.

This volume is an efficient manual of the history of the Ecumenical Movement. The Author, Professor in the Theological College of Halki, wisely starts with general ideas to distinguish between schism and heresy, and with enough of general ecclesiastical history to explain to an Orthodox reader the origin of the ' Churches ' that form the World Council of Churches. He then begins the history proper, with extracts from the two encyclicals issued by the Oecumenical patriarchate, the one in 1902, the other in 1920. The next section (pp. 25-31), dealing with local associations mainly in England and the U.S.A., is not really on the main theme, but the Missionary Congress of Edinburgh (1910) described in the following section was indeed of singular importance for subsequent ecumenical activity. The rest of the book recounts briefly but clearly the rise and development of the *Faith and Order Movement* and the *Life and Work Movement* and their amalgamation into the World Council of Churches, its congresses and meetings and the Orthodox participation therein. As an appendix are given the full texts of the two encyclicals noted above and of the Orthodox declarations made in the Congresses. The whole is a business-like short account of the Ecumenical Movement with very useful bibliographies given in footnotes of Greek and non-Greek books and articles (among which the A's name figures frequently, showing his competence in the field). There is also a general bibliography at the end of the book.

J. GILL, S.J.

Steven RUNCIMAN, *The Fall of Constantinople 1453*. Cambridge University Press, London 1965, XIV + 256 pages with 8 plates, 3 sketch-maps and a folding map. 35 shills.

Sir Steven Runciman rightly enjoys a great name as an interesting writer and a Byzantine historian, but I do not think that this book will enhance his reputation. The first 4 chapters, which are all introductory to the narrative of the siege of Constantinople and so rather in the nature of broad outlines than of detailed studies, are plentifully dotted with factual errors and unjustified comments that immediately provoke criticism.

" When Manuel journeyed westward in search of aid he chose a moment when the Papacy was discredited by the Great Schism... " (p. 13): the Great Schism began in 1378 and went on till 1418; Manuel journeyed westward in search of aid in 1399 when Constantinople had already been besieged for some eight years and he had no other hope of salvation. The account of the Council of Florence (pp. 16-9) is more of a parody than a history. George Scholarius was certainly an admirer of Aquinas; George Amiroutzes almost as certainly not; George of Trebizond, in Italy from 1428, was a writer of the Roman Curia at the time of the council and not a 'philosopher' of John VIII (pp. 17,18). Mark of Ephesus was not menaced with the loss of his see, nor ever degraded (p. 18) etc. etc. John VIII repaired the walls of Constantinople in 1428, not after the council (p. 21). Murad II was not present at Szegedin in July (not June) 1444 (p. 45). On p. 19 John Hunyadi swore on oath to a truce with Murad and was forced to renounce it by Card. Cesarini; on p. 45 Hunyadi " disapproved of the truce " and " refused to be involved ", and it was Ladislas who swore and renounced. The Author offers no proofs that the Patriarch Gregory in Rome " poured out complaints against the lukewarm Imperial régime " (p. 54): the references he gives do not justify his statement that Nicholas V, in respect of the attack on Constantinople in 1453, " was unwilling to commit himself too far until he felt certain that the union of the Churches had really been achieved " (p. 80): and as regards Card. Isidore in the siege the references given (where that to Chalcocondylas should probably read p. 399 instead of p. 359, and that to the *Cronache di Bologna* should probably read XVIII, IV, Pt. 1, pp. 186, 187, instead of simply XVIII, pp. 701-2) do not justify the account: " On the Acropolis Cardinal Isidore judged that it would be prudent to abandon his post. He disguised himself and attempted to escape " (p. 141). One wonders who was the hybrid " George Scholarius Gemistus " (p. 187) and who " Iagrus " (p. 52); and admires the elder son of Thomas Palaeologus who could persuade Pope Sixtus IV (with an annual income of 260.000 ducats: cf. A. GOTTLOB, *Aus der Camera Apostolica des 15. Jahrhunderts* (Innsbruck, 1889) p. 253 seq.) to give him 2.000.000 golden ducats (p. 184); and so on, and so on.

The scheme of the book is good. Four chapters explain how it was that the Byzantine Empire had so declined that its capital could be besieged and taken. Chaps. V-XI describe in detail the stages of the siege and the capture. The last two chapters give the reaction of Europe and encyclopaedic accounts of the surviving Palaeologi and of a few other personages. Two appendices on the main sources of the history and 'the Churches of Constantinople after the Conquest',

with 8 fine plates, 3 sketch-plans and a larger folding map of the Greek world of the XVth century, a bibliography and an index, complete the volume, whose price for these days is very moderate.

The Author knows how to write a stirring narrative and the subject gives him scope, for it abounds in dramatic incidents, of attacks and counterattacks, naval engagements, a fleet transported overland into the impregnable Golden Horn, processions to invoke divine aid, the final assault and the death of the last Byzantine Emperor. So Constantinople became Istanbul.

J. GILL, S.J.

W. A. HEURTLEY, H. C. DARBY, C. W. CRAWLEY and C. M. WOODHOUSE, *A Short History of Greece from Early Times to 1964*. Cambridge University Press, 1965, in-8°, VIII-202 pages, 28 maps and diagrams. 22 shills. 6d.

The treatment is divided into four chapters: *Ancient Greece* pp. 1-34; *Medieval and Turkish Greece* pp. 35-90; *Modern Greece 1821-1939* pp. 21-137; and *Modern Greece 1939-1964* pp. 137-83. Granted the size of the whole book, the proportions allotted to the different periods are right, though the near-millenium dealt with in Chap. II is obviously disproportionate to the 55 pages dedicated to it, even allowing that it is Greece and not the Byzantine Empire that is being described. The last two chapters are particularly excellent. In a country where every man is a politician and rivalries are fierce, the political situation from the time of the acquisition of liberty till today has always been complicated. Over the same period the various Balkan nations, in smaller combinations than they are now, were all intent on dismembering Turkey and suspicious of each other, with an eye on the general situation and their own interests, while the bigger European States strove to preserve a balance of power and to prevent open conflicts. The results for internal Greek politics and external diplomatic relations are briefly but clearly narrated and bring the account to 1939 and the outbreak of war. Greece, occupied by Germans and Italians, was a prey to rival types of ' maquis ', in which the communists played a large part. The post-war years were difficult and when the political and economical situation seemed fairly stable there came the Cyprus question. The book ends with 1964, after a terse, clear and impartial account of a complicated story.

The first half of the book for readers who have never before heard of Mycenae and the Byzantine Empire will be hard going but rewarding. The second half, though it deals with intricate political relations, is an admirable account, illuminating and engrossing. The whole is a very successful digest of more than 2000 years of history with a brief bibliographical note and an index, in some 200 pages.

JOSEPH GILL, S. J.

Croatia: Land, People, Culture. Vol. I. Editor Francis H. ETEROVICH. Associate Editor Christopher SPALATIN. Foreword by Ivan MEŠTROVIĆ. Published for the Editorial Board by University of Toronto Press, Canada 1964, in-8°, XXIII+407 pp., 32 pp. of Illustrations, 10 Maps, 5 Appendixes, Index.

Dieser Band eröffnet eine Reihe von informativen Berichten, Übersichten und Beiträgen über das kroatische Volk, seine Heimat und seine Kultur, jetzt und in der Vergangenheit. Er verdient aus mehreren Gründen eine eingehendere Besprechung. Die darin behandelte Thematik ist, mehr als es scheint, mit der Problematik des christlichen und islamischen, sei es des europäischen wie des nahen asiatischen und afrikanischen Ostens, sowohl vertikal wie horizontal verquickt. Die Kroaten leben ja in Jugoslavien zusammen mit den vier anderen südslavischen Völkerschaften, — Slovenen, Serben, Montenegrinern, Mazedoniern —, und mit zwei starken nationalen Minderheiten, Magyaren und Albanesen. Drei, wie es scheint unausrottbare Religionen, die katholische, die serbisch-orthodoxe und die islamische, sind von etwa 2 Millionen (ca. 12%) zählenden « Religionslosen » beherrscht und ständig bedroht. Wie viele nationale, soziale und religiöse Spannungen gibt es da! Die Kroaten sind zahlenmässig nach den Serben die stärksten, und in den zwei Volksrepubliken, — Kroatien und Bosnien-Hercegovina —, bilden sie die Mehrheit. Bei ihnen selbst bezeichneten und bezeichnen noch immer fünf Namen ebensoviele spannungsvolle Themen: Stepinac, — Religion; Meštrović, — Kultur; Radić, Pavelić, Broz-Tito, — politische und soziale Ideologien. Von ihnen ist in dem vorliegenden Bande Meštrović mit seinem Vorwort vertreten und von ihm wird auch « ex professo » gehandelt. Die vier anderen hingegen werden nur einigemale gelegentlich erwähnt (cfr. Index, s.v.). Wie wird sich all das in der nächsten Zukunft auswirken? Einiges wird man zum Teil schon aus dem, was dieser Band bietet, erraten können. Er enthält zehn, auf hohem wissenschaftlichem Niveau stehende, von Fachleuten klar und flüssig geschriebene, 20 bis 40 Seiten umfassende, mit bibliographischen Angaben, Karten, Abbildungen versehene Darstellungen, die verschiedene Aspekte des Lebens, Schaffens und Kämpfens der Kroaten seit ihrer Landnahme bis heute schildern. Ihre Autoren sind Kroaten, die ihre in der Heimat zwischen 1918-1945 erhaltene akademische Ausbildung nachher auf verschiedenen europäischen und amerikanischen Universitäten vervollständig haben und jetzt als Professoren und Schriftsteller meistens in USA tätig sind. Aus dem Appendix A (Biographies of the Authors) kann man ersehen, dass sie alle auf ihren Lehr- und Forschungsgebieten bedeutende Fachleute sind. Wohltuend wirkt es, dass in ihren Berichten, inwieweit es der behandelte Gegenstand erheischt, auch die nach dem II. Weltkrieg in Jugoslavien erschienenen statistischen und bibliographischen Hilfsmittel benutzt, und die dort von ihren Landsleuten erzielten Erfolge und Errun-

genschaften, gewissenhaft und « sine ira et studio » berücksichtigt werden.

Nach dem Gesagten dürfte es nun genügen hier einfach die Autoren mit den Titeln ihrer Beiträge anzuführen.

Ivan MEŠTROVIĆ: Foreword (VII-XI). — Francis H. ETEROVICH: Introduction (XXI-XXIII). — I. Geographic and demographic statistics of Croatia and Bosnia-Hercegovina (3-19). — II. Vladimir MARKOTIĆ: Archeology (20-75). — III. Stanko GULDESCU: Political History to 1526 (76-130). — IV. Ivan BABIĆ: Military History (131-166). — V. Drago MATKOVIĆ: Economic Development (167-190). — VI. Francis H. ETEROVICH: Ethical Heritage (191-225). — VII. Tomo MARKOVICH: Folk Arts and Handicrafts (226-241). — VIII. K.B.K.: Literature: from the Illyrian Movement to Realism, 1835-1895 (242-279). — IX. Fedor KABALIN: Music (280-316). — X. Ruža BAJURIN: Architecture, Sculpture, and Painting (317-352).

Einige Beiträgen sind wertvolle Anhänge beigefügt, so N. III: die « Croatian Political Chronology to 1527 »; N. VIII. « Croatians Authors, 1835-1895; N. IX: Croatians Musicians », « Discography »; N. X: « Croatians Artists ». Sehr nützlich ist der Appendix B: « General Reference Works on Croatian Life and Culture ». Die schnelle Orientierung wird durch einen genauen Index erleichtert.

Der Druck und die Austaltung des Buches machen dem « Editorial Board by University of Toronto Press » Ehre. « This reference Work — wie es auf der Innenseite des Umschlages steht — will be invaluable to libraries, and will be a usefull source of informations for historians, writters on Central European affairs, students of art and ethnic developments, and the layman intersted in the Croatian people and their cultural history ». Alle Benützer dieses in seiner Art wohl gelungenen Buches werden sowohl den beiden Herausgebern wie den beteiligten Autoren ohne Zweifel dankbar und verpflichtet bleiben. Ivan Meštrović, der für diesen Band ein glänzendes Vorwort geschrieben hat, ist noch vor seinem Erscheinen am 16. Januar 1962 als Professor an der University of Notre Dame in South Bend, Indiana, gestorben. Mit Recht haben die Herausgeber den Band diesem « kroatischen Michelangelo » gewidmet: « In memory of Ivan Meštrović, sculptor and patriot, who embodied the Croatian genius ».

S. SAKAČ S.J.

Igor SMOLITSCH, *Geschichte der Russischen Kirche 1700-1917*, Erster Band (= Studien zur Geschichte Osteuropas, hrsg. von W. Philipp und P. Scheibert, Bd. IX). E. J. Brill, Leiden 1964, in-8°, LVII+734 pages.

This book is an important contribution to the history of the Russian Church. In the West, at present, nobody but professor Igor Smolitsch, whose whole life was dedicated to the study of the Russian religious past, could embark on such task. The work is planned in two volumes, the first covers the external history of the Church from 1700 to 1917, the second will deal with the inner life of the

Church, its missionary activity, its struggle against the raskol, the sectarians and the enti-ecclesiastical currents.

The present volume consists of five chapters:

(1) Peter's ecclesiastical policy, culminating in the establishment of the Holy Synod left the Church only a humble place in the life of the nation. Stefan Javorskij and Feofan Prokopovič, both involved in the Petrine Church reforms — though in different way — receive due attention.

(2) The suppression of the patriarchate and the inauguration of a new relation between the *sacerdotium et imperium*, resulted in an overpowerfull state and a subjugated Church — a characteristic feature of the synodal period. To church-state relations the author reserves one third of this bulky volume, tracing carefully the official acts of the government from the successors of Peter until Nicholas II.

(3) Though the cesaropapistic state appointed bishops and usurped many of their rights, the hierarchy of the synodal period remained on the whole faithful to its duties as shepherds of souls. The author has collected a great amount of information on the life of some prelates. All he writes is interesting, though not all is graphically presented. Notes on some personalities are scattered all over the book, with resultant repetition, which will be increased, when the author treats of them again in the second volume.

(4) While the bishops were exposed to government pressure, the parrochial clergy were trampled down by civil and ecclesiastical authorities alike. Here the author has been faithful to his principle of objectivity and depicts the life of the Russian country clergy in true colors. The second volume will probably redress the balance when dealing with the life of the white clergy.

(5) The ecclesiastical school system was the greatest achievement of the synodal period. Though its beginnings were modest and its growth continuously obstructed, it became stronger and stronger. Ecclesiastical Russian scholarship developed in the last decades of this period to such a degree, that it compared favourably with Western theological learning.

The introduction lists specific problems, which the Church had to face from 1700 to 1917, adumbrating the political and social background of this particular period. These remarks are precious, because the author has in the main body of the book granted them too little space. The introduction also gives a brief, but instructive survey of the sources for this period.

Highly informative are the added diagrams and statistics on Church administration together with a list of Russian eparchies as they existed in 1917 and the years of their erection.

The book is a treasury of facts, reflections and numerous quotations, carefully selected from rare collections of sources, scholarly monographs and memoires. The whole range of volumes of the 19th and 20th century periodicals are examined and exploited. A list of the sources and of the secondary authorities is given on pages XV-LIII. Everything has been meticulously selected, registered and respective references placed in footnotes.

On page 105 are listed all editions and translations into modern languages of the *Ecclesiastical Regulation* of 1721. But these editions are often unaccessible to a student. In any sizable theological or historical library is, however, MANSI, *Amplissima coll. conciliorum*, in which the Russian text of this document is given with Latin translation (vol. 37, pp. 11-96). This seems to be strange oversight. Neither Smolitsch, nor his authority Verkhovskoj, mentions this edition, though the last speaks of other Latin translations.

If the writing of history consisted in choosing, verifying and sifting pieces of information, this book could be considered as perfect. But the heuristic foundation is only a first step, from which one must proceed to a synthesis, to the interpretation of historical phenomena. In this respect the author was less than successful. His work is like a collection of colored tesserae left at the disposal of a mosaicist; in the laying of them he has not been skillfull enough to produce a clear-cut and vivid image of the period under consideration.

There remains, however, a crucial question: Is such a ' perfect ' history of the synodal period at all possible today?

The author wrote the book in Russian and let somebody else translate it. Happily, some expressions are also given in Russian; thus the author's mind on such terms is clear. The book abounds with examples of unhappy translation. *Počitanie Bogoroditsy* is not *Anbetung*, but *Verehrung der Gottesmutter* (pg. 89). For *Ieromonakh* exists in German a quite fitting word *Priestermönch*; there is no need to leave the word untranslated; evidently the *Hieromonarch* is a misprint (pg. 224). We cannot talk of the *Mönchsweihe der Zarin Evdokija* (pg. 62) and it is misleading to render *jurodstvo* with *heiliger Schwachsinn* (pg. 326). To identity the *prosphora* with the *Kommunionsbrot* (pg. 504) goes against the etymology of the word and conveys a theological concept foreign to the tradition of the Orthodox Church.

Misprints are not infrequent, sometimes bewildering: The *Confessio Augustana* of 1530 is rendered by *das Augustinische Bekenntnis*.

These are but marginal imperfections. Students of Russian Church history are greatly indebted to the author for his work. The book deserves congratulation and even if it does not reach the peak of " perfection " in historical writing, it remains a model of objective and exact research.

JOHN KRAJCAR S.J.

Helmut NEUBAUER, *Car und Selbstherrscher*. Beiträge zur Geschichte der Autokratie in Russland (= Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, Herausgeber: Georg Stadtmüller, Band XXII), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1964, in-8°, 236 pages.

The author, professor of Easteuropean history in the University of Heidelberg, inquires into a problem, often mentioned, but never before thoroughly investigated: The influence of Byzantine ideology on the growth of Muscovite autocracy.

The author offers, however, more than the introduction promises and more than the vague title of the book suggests. He presents a panorama of political, social and religious forces on the chessboard of the

Muscovite world. His point of departuie is the *Uloženie* of 1649 with the search centering on the 17th century, a period of renewed Greek influence in Moscov.

The role of the organs of Muscovite autocracy — *bojarskaja duma, zemskie sobory* — is studied thoroughly. Much attention is given to the churchmen who transplanted the Byzantine heritage in Russian soil, cherished it for centuries, to become finally its victime. The attitude of the metropolitans, patriarchs (the misprint on pg. 44 designates first patriarch Jonas instead of Job) and lettered monks towards *samoderžavie* is treated in outline for the " Slavic " 16th century, but in detail for the " Greek " 17th century. The presentation is always sober, but the conflict between Alexej and Nikon " the hardest conflict between Tsar and Patriarch the Eastern Slavic history ever experienced " receives dramatic treatment.

An additional chapter of " Autocracy and intellectual life " has two distinct parts: first, what notion of Muscovite absolutism did the restless Croatian priest Jurij Križanić harbor in his mind? Second, what was the conflict between the Greek and anti-Greek tendencies in the establishing of the first schools in Moscow?

The book does not offer striking " discoveries ", but the total product nevertheless inspires admiration. All pertaining sources and literature, prerevolutionary and Soviet are not only referred to, but are really digested. The basic problems are rethought. The sources and authorities often disagree on some questions. In such cases the contrasting opinions are briefly recorded, their reasons weighed, almost with the classical device of *in utramque partem dicendi,* finally with two or three brief sentences the problem is disentangled with much skill and deep insight.

The main theses of the book are definitive and unshakable. Some *obiter dicta* are susceptible of qualification. The author possibly minimizes the influence of Western thought on Nikon. Leaving aside the direct impact of Latin canonists, the theories of Western Christianity on *sacerdotium et imperium* entered Muscovy through Greek intermediaries, mainly through the works of Blastares and Balsamon (Cf. the influence of *Donatio Constantini*: *A.* PAVLOV, *Podložnaja tsarstvennaja gramota Konstantina Velikago,* Vizantijskij Vremennik, III (1896), pp. 18-82). The *Trebnik* of Moghila was published December 1646, not 1648 (pg. 101). The etymology of *Sobornoie Uloženie* in the sense of " Collected Uloženiie ", — proposed by the author as a mere possibility on pg. 80 — is hardly admissible, since the adjective *sobornyi* never occurs in this sense.

For Church historian it is a valuable book indeed and for an understanding of 17th century Muscovy, perhaps, unique.

JOHN KRAJCAR S. J.

Prince A. M. Kurbsky's History of Ivan IV. Edited with a translation and notes by J. L. I. FENNELL, M. A., Ph. D., Fellow of University College, Oxford; Cambridge University Press, 1965, in-8°, XI+314 pages.

This is a companion volume to the *Correspondence between Prince A.M. Kurbsky and Tsar Ivan IV of Russia 1564-1579*, edited by the author ten years ago.

Istorija o Velikom Knjaze Moskovskom was written by Kurbsky probably in 1573 and it is an important historical source, though not without bias. At the same time it gives an insight into the mentality of the class to which Kurbsky belonged. The writing describes the capture of Kazan, the Livonian, war, then it enumerates the victims of Ivan's insanity.

The edition is prepared with a great care, both the Russian and English text. The Russian text in modernized orthography is taken from *Russkaja Istoričeskaja Biblioteka* (XXXI, 161-353); variances of reading are simplified. The English translation, the first in any Western language, is flowing and clear, though it is often not an easy task to grasp the real meaning of the original.

A casual glance at the Russian text gives the reviewer a suggestion for a slightly different translation of a passage on pg. 182/3: *pravilo nemaloje akafist, eže v nem zamykaetsja vse plotskoe Božie smotrenie* is translated: " a long office called an acathistus, in which is enclosed all God's human Providence ". Here the word *smotreniie* seems to have its qualified meaning of *dispensation* — *oeconomia salutis*. The Incarnation and other related mysteries are those included in 24 hymns of acathistus. Consequently a suggested translation is: " a long office, called acathistus, which embraces the total divine dispensation for men ".

The footnotes and comments on the persons occurring in the text received a thorough research; but I noticed, however, a small mistake on Maxim the Greek: He was not " born in Italy in about 1475 " (pg. 76), but in Arta (Epirus) in about 1470.

The abbreviations on pg. XI deviate from usual patterns. PG stands for *Patrologiae Cursus Completus*, but this is usually reserved to *Patrologia Graeca*. For the Latin MIGNE we use ordinarily PL while the author abbreviates thus the *Pskovskie Letopisy*.

JOHN KRAJCAR S.J.

Yves RENOUARD, *Bordeaux sous les rois d'Angleterre* avec la collaboration de J. BERNARD, P. CAPRA, J. GARDELLES, B. GUILLEMAIN et J. P. TRABUT-CUSSAC (= Histoire de Bordeaux, III, sous la direction de Ch. HIGOUNET). Bordeaux 1965, in-8°, 590 pages, 18 planches, 12 cartes.

Dans une Revue, qui s'occupe exclusivement de l'Orient chrétien, la recension de cet ouvrage trouverait difficilement une place, s'il

n'était dédié à la mémoire d'un grand historien de la Papauté d'Avignon, Yves Renouard, professeur à la Faculté des Lettres de Paris, mort prématurément le 15 janvier 1965. Plusieurs de ces chapitres et la conclusion sont dûs à cet historien de grande classe au prestige incontesté.

Nous soulignerons simplement ce qui a trait à Bertrand de Got, archevêque de Bordeaux, élu pape en 1305 sous le nom de Clément V (pp. 292-301) et à son neveu Clément VI (p. 303). « Si les cardinaux élisent pape Bertrand de Got, c'était parce que, archevêque de Bordeaux, il était fidèle du roi d'Angleterre et sujet du roi de France, qu'il les connaissait de ce fait tous les deux et qu'il paraissait plus susceptible qu'aucun autre prélat d'assurer à la Papauté de bonnes relations avec ces deux rois, les plus puissants de la Chrétienté, et de les amener à se rapprocher et à s'unir pour entreprendre la nécessaire croisade, et reconquérir Jérusalem sur les Infidèles, qui venaient de chasser les Chrétiens de Palestine en 1291 ». (p. 219). Yves Renouard voit donc non sans raison se profiler la Terre Sainte à l'arrière plan du long conclave de Pérouse (1304-1305).

De la savante étude sur « Bordeaux dans le monde au XVIe siècle », écrite peu avant sa mort par Yves Renouard, qui était aussi, comme on le sait, un réputé spécialiste des questions économiques, retenons « l'absence de relations avec les pays méditerranéens ». « Les épices et les produits de luxe méditeranéens, qui gagnent les pays du Nord, n'utilisent que les voies de terre rapides qui passent par la vallée du Rhin, par celles du Rhône et de la Saône et la Champagne, par Paris et la vallée de Seine, par Montpellier, Cahors et la Rochelle ». Après 1277 les naves génoises, après 1311 les galères vénitiennes, qui apportent en Angleterre et en Flandre les marchandises byzantines, doublent la péninsule ibérique, mais « coupent en droiture le golfe de Gascogne, du cap Ortegal à la pointe Saint-Mathieu » (pp. 216-217). Bordeaux ne participe pas au « commerce des épices, des soieries, des objets précieux et des draps, qui anime la Méditerranée entre l'Orient et l'Occident », mais se cantonne uniquement dans le commerce des vins avec l'Angleterre.

B. Guillemain, professeur d'Histoire du Moyen-Age à l'Université de Bordeaux, dans d'excellentes pages sur la vie religieuse donne d'intéressantes précisions sur le culte des Saints au XIVe siècle. Outre « des fragments de la Croix et du Sépulcre du Sauveur » la cathédrale de Bordeaux possédait « des ossements de saint Jean-Baptiste, des apôtres, de sainte Marie Madeleine, « des saintes Cathérine et Marguerite », de saint Nicolas, et même de saint Macaire, « inhumé jusqu'alors dans la petite cité qui portait son nom » (p. 477). On se rappelle qu'à la fin du VIe siècle, un négociant syrien, installé à Bordeau, possédait une relique précieuse du grand thaumaturge oriental, saint Serge. A ce moment, l'évêque de Bordeaux, Bertrand, « était un des principaux soutiens de Gondovald », le prétendant mérovingien appuyé par Byzance. (cf. « *Byzance avant l'Islam*, II *Byzance et les Francs* » p. 59; et *l'Aventure de Gondovald* « Échos d'Orient » XXXIX [1941-1942] 436-443).

La typographie du volume est impeccable, les illustrations judicieusement choisies. Il serait à souhaiter que de nombreuses grandes villes d'Europe suscitent des ouvrages aussi remarquablement conçus et présentés.

Paul Goubert, S. J.

Matteo SCIAMBRA, *Indagini storiche sulla Comunità greco-albanese di Palermo*. [Estratto dal « Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata »]. Grottaferrata 1963, in-8°, pp. 199.

Per «Comunità greco-albanese di Palermo» bisogna intendere il folto gruppo di fedeli d'origine greca ed albanese, che, da oltre quattro secoli, possiede nella Capitale della Sicilia una parrocchia propria con clero e tradizioni di rito bizantino. La parrocchia esiste precisamente fin dal 1547. Fino al 9 maggio 1943 essa ebbe come sede titolare la chiesa di S. Nicola di Mira; ma, rasa al suolo quel giorno tale chiesa da un bombardamento aereo, a guerra finita, la parrocchia ebbe come nuova sede la monumentale chiesa della Martorana, di cui l'autore è parroco da vari anni.

Non si stenta a intuire che la parrocchia greco-albanese abbia avuto quattro secoli di vita interessante sotto più di un aspetto. Ricostruirne dunque le vicende mediante la vasta documentazione di prima mano ancora superstite, è stata un'idea quanto mai felice e meritoria.

Infatti, Papàs Sciambra, dedicandosi a un minuzioso spoglio di registri parrocchiali, di testamenti, atti notarili, di lettere e cronache inedite, conservate negli archivi della Congregazione di Propaganda Fide, del Seminario greco-albanese di Palermo, ecc., riesce con notevole sicurezza ad isolare ed illuminare vari dati di fatto finora ignoti o malnoti. Quando e da chi sia stata fondata la parrocchia di San Nicola a Palermo; se prima di essa esistessero chiese palermitane di rito greco-bizantino e se abbiano continuato la loro vita anche dopo la fondazione di San Nicola; donde siano venuti i suoi fedeli; donde sia venuto il suo clero; quali siano state le difficoltà da superare in un ambiente religioso non sempre favorevole, nonostante l'appoggio della S. Sede, — questi ed altri interrogativi ricevono dall'autore risposta con solidità di informazione ed equilibrio di giudizio. Qui ci basti accennare che i fedeli della Comunità provenivano, in un primo tempo, da altre Comunità greche d'Italia e di fuori, principalmente; in un secondo tempo, dalle Comunità albanesi della Morea; in un terzo tempo dalle Comunità siculo-albanesi della Provincia (Piana degli Albanesi, Contessa Entellina, Palazzo Adriano, Mezzojuso) e dal Battaglione Real Macedone al servizio del Re di Napoli. Il clero era originario della Morea, di Cipro, dell'isola di Creta, dell'Epiro-Cimarra.

Il problema del clero occupa i quattro quinti del volume (pp. 40-194). Esso spinge l'autore ad abbozzare una galleria di medaglioni ecclesiastici, nei quali si ritrovano raffigurati ben trentadue personaggi, alcuni dei quali meriterebbero d'esser studiati ulteriormente; così ad es. i parroci Don Partenio Capone (1604-1642), Fra Mitrofani Elefteri (1611-1612), Don Giosafat Azali (1612-1613), Monsignor Simone Lascari (1671-1689). L'importanza dell'opera di questi ed altri parroci di San Nicola di Palermo trascende i limiti parrocchiali e, a volte, anche quelli nazionali.

Ci auguriamo che l'autore continui in questa sua preziosa esplorazione storica e che altri studiosi approfittino delle molte piste che egli va scoprendo o indicando.

CARMELO CAPIZZI S.J.

Burkhard ROBERG, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirchen auf dem II. Konzil von Lyon (1294)* (= Bonner Historische Forschungen, 24). Bonn 1964, in-8°, pp. 277.

L'epoca di Michele VIII Paleologo ha recentemente attirato l'attenzione degli studiosi. Geanakoplos ci ha dato un'apprezzata pubblicazione su questo imperatore; ed ora Burkhard Roberg ci presenta uno studio sull'unione di Lione che, insieme alla riconquista di Costantinopoli, fu l'avvenimento più saliente di quel regno.

Dopo aver esposto l'aspetto politico e religioso della situazione, quale essa si presentava all'indomani della caduta dell'impero latino d'Oriente, e illustrato le possibilità che in questo quadro si presentavano all'imperatore Michele VIII e al papa Urbano IV, l'Autore tratta in singoli capitoli l'evolversi degli avvenimenti politici e lo sviluppo delle trattative diplomatiche attraverso cui ognuna delle due parti cercava di attuare il fine da essa prevalentemente perseguito: l'unione religiosa per il papa; la difesa e l'espansione dell'impero restaurato per Michele VIII.

Sotto i pontificati di Urbano IV e Clemente IV abbiamo delle prese di contatto interessanti per il loro carattere programmatico, ma che restano infruttuose. Viceversa l'atteggiamento generoso, ma non per questo meno deciso, di Gregorio X ispira al Paleologo fiducia, per cui nonostante vaste e tenaci resistenze tra i suoi, egli si impegna decisamente nella via dell'unione che sarà consacrata al concilio di Lione. La morte di Gregorio X, avvenuta due anni dopo, sarà un grave colpo per l'opera di pacificazione appena iniziata. Infatti sotto i suoi successori, Innocenzo V e Giovanni XXI, predomina nella corte pontificia l'influsso di Carlo d'Angiò. È così che assistiamo ad un crescendo di esigenze di carattere formale — professioni di fede e giuramenti — motivate dalla necessità di applicare ed estendere l'unione; esse però rendevano ogni giorno più difficile a Bisanzio la posizione dell'imperatore. Meno giuridismo e più comprensione, come lo aveva suggerito Umberto de Romanis nel suo « Opus tripartitum », avrebbe, se non garantito il successo, certo sollevato Roma dalle responsabilità della rottura. Viceversa il giuridismo si accentua ancora di più sotto il pontificato di Nicola III, come lo si può constatare dalle istruzioni impartite ai legati il 9 ottobre 1278. Oltre che dall'imperatore e dal patriarca, la professione di fede con giuramento dovrà essere richiesta « a clero cuiuslibet civitatis, castri, vici seu loci, scilicet quod ipsi omnes, et singuli singulariter... ». Offrendosi poi l'occasione si farà sapere all'imperatore che alla curia ci si meraviglia per il fatto che clero e prelati bizantini non si sono finora preoccupati di farsi assolvere dalle censure, in cui sono incorsi per lo scisma...

Mentre le difficoltà all'unione erano a Costantinopoli di gran lunga più gravi che a Roma, è triste dover costatare che l'iniziativa della rottura fu opera del papa Martino IV, succube di Carlo d'Angiò e dei suoi interessi.

L'Autore ha saputo diligentemente vagliare e utilizzare le fonti storiche per ricostruire lo svolgersi delle trattative e discernere, nella misura del possibile le intenzioni delle parti. L'attento lettore saprà anche dargli atto dell'equilibrio e della fondatezza dei suoi giudizi. Ci sembra tuttavia che l'avvenimento di Lione presenta degli aspetti importanti per lo storico che non sono stati messi abbastanza in luce. Ad esempio la tragedia umana e le crisi di coscienza provocate a Bisanzio dall'iniziativa imperiale. Vi è inoltre un problema fondamentale che non pare sia stato chiarito, quello cioè di sapere quale fosse il senso reale dell'unione che si intendeva raggiungere. L'Autore parla di «unione religiosa» come fine perseguito dal papa. Tuttavia Urbano IV, nella sua lettera del 18 luglio 1263, lettera che ha valore programmatico, prospettava quest'unione non solo come una professione del credo di Roma e una sottomissione della Chiesa bizantina, ma anche come un entrata dello impero nel novero di quegli stati dei quali il papa era tutore, guida nonchè arbitro della loro politica. L'unione in altre parole esigeva l'accettazione del primato quale esso si era andato affermando ormai da tre secoli in Occidente, nel senso del Constitutum Constantini, cioè come potere religioso ed insieme politico, con esigenze di cui era difficile valutare la portata. L'accettazione dell'unione in questi termini comportava per Bisanzio un adattamento all'equilibrio e alle premesse politiche dell'Occidente, cosa che data la realtà, conduceva diritto al paradosso. Se ne può giudicare ad esempio dalla lettera di Innocenzo V del 23 maggio 1276 nella quale il papa faceva presente a Michele VIII, ormai certo non più «scismatico», poiché aveva accettato l'unione, che il «carissimus in Christo filius noster Philippus imperator constantinopolitanus ad se constantinopolitanum pertinere imperium et notorium fore, clarae memoriae Balduinum imperatorem constantinopolitanum patrem suum, in cuius locum et ius ipse succedit, civitate constantinopolitana fuisse per violentiam spoliatum... ». Si comprende così per quali ragioni l'imperatore e i prelati bizantini avessero aggiunto alla loro accettazione del primato la restrizione: « quae et ante schisma ipsi dedicata fuerunt (privilegia) » clausola che, però, di fronte a quel che il papato era divenuto in Occidente, sapeva di irreale.

D'altra parte, un più attento esame delle correnti di pensiero politico e religioso che si andavano affermando nei due mondi che si era voluto pacificare, avrebbe dimostrato come le premesse ideologiche sulle quali si basava l'unione di Lione — potere politico del papato sui principi in Occidente e autorità dell'imperatore sulla Chiesa bizantina — se non appartenevano proprio al passato, erano ormai certo sul punto di scadere.

PELOPIDAS STEPHANOU S.J.

Mercia MACDERMOTT, *A History of Bulgaria* 1393-1885. Ed. by George Allen and Unwin Ltd. Museum Street, London 1962, in-8°, pp. 354.

Il libro tratta del periodo meno conosciuto nella storia di Bulgaria, cioè del periodo della dominazione turca dalla scomparsa del Secondo impero bulgaro, fino alla riconquista della libertà. È una sintesi di

grande valore che tratta con larghezza i vari aspetti della vita bulgara in modo da darci un quadro assai completo del periodo suaccennato.

Una caratteristica dell'opera è l'inserzione della vita quotidiana e dei fattori economici nel processo storico. Ciò senza dubbio è giusto e legittimo; ma qualche volta ci sembra esagerato l'accento posto su tali fattori, e anche sproporzionata la loro trattazione a scapito degli altri aspetti della vita umana. Scorrendo la breve bibliografia messa alla fine dell'opera, si vede subito, che l'autrice s'è fondata quasi esclusivamente sulla storiografia nazionale bulgara recentissima, tutta imbevuta dei principi marxistici del materialismo storico. Di tale storiografia bulgara si sente un po' l'influsso nella presente opera, sia nelle idee, sia nella terminologia.

Specialmente vorremmo recensire il capitolo VII, dove si tratta della lotta per l'indipendenza della Chiesa bulgara. Un paragrafo vi è consacrato a « *The Uniat Movement* », cioè al movimento dei Bulgari verso la Chiesa Cattolica. Lasciando da parte le osservazioni sull'uso scorretto della parola « *Uniat* » (per es. Some Bulgars began ... to seek a Uniat with Rome... The leader of the movement for a Uniat was D. Tsankov ..... signed a Uniat with the Pope ecc.) voglio rilevare, che tutto questo paragrafo è molto manchevole. Si vede che l'autrice ha attinto solo dagli autori ortodossi, generalmente unilaterali, e del resto nella sua bibliografia manca l'opera fondamentale, a questo proposito, da parte cattolica: IVAN SOFRANOV, *Histoire du mouvement bulgare vers l'Église Catholique au XIXe siècle*. Rome 1960. Secondo l'esposizione dell'Autrice, gli organizzatori e gli istigatori del movimento cattolico fra i Bulgari (circa l'anno 1860) sarebbero stati i Gesuiti. Basti notare, che i Gesuiti vennero a Costantinopoli solo nell'anno 1881.

Fra le cose minori vorremmo osservare che l'Autrice sostiene l'opinione degli autori Bulgari secondo la quale i SS. Cirillo e Metodio sarebbero stati di origine Slava (p. 16). A più riprese si legge il nome della città di Karlovac, dove dovrebbe leggersi Karlovci (p. 37, 44, 91).

M. LACKO S.J.

Hans KOCH, *Kleine Schriften zur Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas* (= Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, Band XVII). Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1962, in-8°, S. 248.

Mit der Herausgabe dieses Bandes erfüllte das Osteuropa-Institut in München eine Ehrenpflicht gegenüber seinem im Jahre 1959 verstorbenen Leiter. Es werden hier gesammelt acht Aufsätze, von denen zwei zum erstenmal gedruckt sind, die sechs anderen schon früher erschienen, sind aber schwer greifbar.

Die zum erstenmal gedruckten Aufsätze sind: 1. *Die Slavisierung der griechischen Kirche im Moskauer Staate als bodenständige Vorausset-*

zung des russischen Raskol; 2. *Die russische Weltanschauung im Lichte deutschen Denkens*. Die sechs wiedergedruckten Aufsätze sind: 1. *Byzanz, Ochrid und Kiev 987-1037. Zur 950 Wiederkehr des angeblichen Taufjahres (988-1938)* [1938]; 2. *Slaventum und Slavismus im polnischen Nationalbewusstsein 1794 bis 1848* [1959]; 3. *Konfession und Nation in Osteuropa* [1933]; 4. *Das kirchliche Ostproblem* [1931]; 5. *Zur politischen Predigt in der Sowjetunion* [1952]; 6. *Die Theorie des Dritten Rom in der Geschichte des erneuerten Moskauer Patriarchats (1917-1952)* [Erschienen in ukrainischer Sprache 1953. NB. Im Inhatsverzeichnis ist als erstes Erscheinungsjahr 1950 angegeben und als Periode des Aufsatzes 1917-1932; Ähnlich auch im Titel, obwohl der Aufsatz behandelt die Lage bis 1952!].

In diesen Aufsätzen zeigt sich der Autor als ausgezeichneter Kenner der älteren aber auch der jüngsten Kirchengeschichte und des Geisteslebens in Osteuropa, besonders was den Protestantismus anbelangt. Auf diesem letzten Feld gehört er zu den sehr selten Spezialisten. Bei der Lesung der Aufsätze, welche die religiöse Lage in der Sowjetunion behandeln, muss man natürlich vor Augen haben das Jahr, in welchem der Aufsatz geschrieben wurde. Manchmal ist die Situation heute verändert, der Aufsatz aber bewahrt seinen historischen Wert.

Hier möchte ich hervorheben, dass ich mit den Ausführungen Hans Kochs (er hat die Anregung von Priselkov bekommen) über die Beziehungen Kievs zu Ochrid in der Periode 988-1037, ganz übereinstimme.

M. LACKO, S.J.

Czeslav JEŚMAN, *The Ethiopian Paradox*. Published for the Institute of Race Relations, by Oxford University Press. Amen House, Warwick Square, London E.C. 4, 1963, in-16°, pp. x-83+4 maps. Price 7s, 6d.

Il libretto, pubblicato nella serie dell'Istituto per le relazioni razziali, vuol essere un'analisi del «mondo etiopico». L'Autore studia la continuità dello Stato etiopico — uno dei più antichi del mondo — attraverso i secoli, ne descrive le caratteristiche, una delle quali è appunto l'abilità di assimilare diverse razze.

L'Autore tratta anche dell'elemento religioso, della Chiesa Etiopica, come forza morale e unificatrice dello Stato. Su questo capitolo facciamo due osservazioni. Non è chiaro cosa voglia dire che la Chiesa Etiopica al tempo dell'Imperatore Sayfa Ared (1344-72) « assume il protettorato ufficiale del Patriarcato di Alessandria » (pag. 77). Il gesuita portoghese P. Lobo non poteva vedere l'accampamento della corte Imperiale etiopica nel 1520, non esistendo ancora i gesuiti a quel tempo (pag. 46). Forse ciò avvenne nel 1620? Poi riesce strano definire l'opera dei gesuiti nell'Etiopia del sec. XVI come la « Riforma

cattolica », e la reazione della Chiesa Etiopica come la « Contro-riforma monofosita ortodossa » (pag. 47).

L'opuscolo è un'eccellente guida per chi vuol meglio capire quello Stato, che secondo l'Autore « è in Africa, ma non è dell'Africa ».

M. LACKO, S.J.

Erich BECK, *Bukowina. Land zwischen Orient und Okzident.* Pannonia Verlag. Freilassing i.B. 1963, in-4°, pp. 192 + 2 Cart. DM. 25.

Il volume ci presenta un angolo dell'Europa, oggi quasi del tutto inaccessibile e sconosciuto, la Bukowina, Giustamente l'autore la chiama: « Un paese tra l'Oriente ed Occidente ». Infatti, per la sua posizione geografica, la Bukowina è un paese d'incontro fra la cultura orientale (bizantina, slava, romena), e occidentale (tedesca, ungherese ecc.). Sul suo piccolo territorio fra gli anni 1775 e 1918 abitavano in una simbiosi pacifica gli appartenenti a una dozzina di nazioni.

Nel volume, la Bukowina ci viene presentata principalmente attraverso le fotografie. Ma l'editore non si è accontentato di ciò. In primo luogo egli, che proviene dai Tedeschi della Bukowina, ha premesso al libro una introduzione breve, ma molto ben fatta. Inoltre ha raggruppato le fotografie secondo certi aspetti. Per es.: La città di Czernowitz (la capitale), Oriente-Occidente (i mutui influssi, specialmente nell'architettura monastica), La gente della Bukowina (i tipi e le occupazioni caratteristiche dei singoli gruppi nazionali), I Carpazi (i paesaggi e l'occupazione degli abitanti), Il fiume della Bistritsa aurea (con i centri della industria di legno). A ciascuna parte premette un'introduzione, ed anche le didascalie sotto le singole fotografie sono molto ben fatte.

Vorrei fare un'osservazione. Il centro dei Lipowani, o Vecchio-credenti russi in lingua slava non è Bielakernika (p. 14) ma Biela Krynitsa. Per il resto, chiunque voglia conoscere, almeno da lontano, la Bukowina come era fino al 1941, non potrà trovare un libro più piacevole. Le fotografie sono perfette, e la veste tipografica eccellente.

M. LACKO, S.J

Archaeologica et Artistica

Jean MÉCÉRIAN, S.J., *Expédition archéologique dans l'Antiochène occidentale* (= Mélanges de l'Université Saint-Joseph, tome XL fasc. I). Beyrouth, Imprimerie catholique 1964, in-8°, 144 pages, 84 planches.

Cet ouvrage d'une érudition immense, mais d'une lecture malaisée pour le lecteur non initié, est le résultat de longues et savantes recherches de 1928 à 1939, et peut se prévaloir d'augustes parrainages:

Gabriel Millet, René Dussaud, Henri Seyrig. Il rendra d'inappréciables services à ceux qui s'intéressent au passé chrétien de la Syrie nord-occidentale et aussi de l'Arménie et de la Géorgie. Car un des mérites de l'Auteur, est d'avoir montré et prouvé que ces deux pays si intimement liés eurent des colonies monastiques florissantes dans l'Antiochène.

N'en prenons qu'un exemple dans l'église saint Thomas (près de l'ancien village de Surutmé, sur la Montagne Noire), que l'Auteur a explorée et qu'il décrit longuement (pp. 73-113). Une inscription géorgienne, incisée au revers d'une sculpture et retrouvée par le Père Mécérian, doit, de l'aveu de deux grands orientalistes, le R. P. Paul Peeters et M. R. Blake, être traduite ainsi: « L'église est aux Arméniens » (pp. 111-112). Ce n'est pas la seule. Aussi l'Auteur peut affirmer (p. 106) « l'origine géorgienne... du monument de saint Thomas, du moins dans l'étape du XI[e] siècle, date très probable de la plupart de ses sculptures ornementales ». Le Père Mécérian envisage que « cette étape serait en réalité la seconde du monument ». Le monastère primitif dédié au saint anachorète Thomas de Séleucie, (de Piérie)... aurait été cédé plus tard à des moines transcaucasiens.

Que faut-il entendre par géorgiens ou arméniens? L'Auteur d'accord avec le P. Paul Peeters, pense aux chalcédoniens ibéro-arméniens, par opposition à la majorité des arméniens restés monophysites (p. 112): « Les moines bâtisseurs ou décorateurs de saint Thomas étaient-ils purement géorgiens, parce que chalcédoniens? ou étaient-ils arméniens, quoique chalcédoniens? Ils étaient originaires de cette partie orientale du Gougark, surnommée Somkhétie, si proche du cœur de la Géorgie, où régna jusqu'au XII[e] siècle une grande activité politique, littéraire et artistique ». C'est la conclusion du Père Mécérian.

Outre de précieux renseignements archéologiques, on trouvera dans ce volume des précisions hagiographiques sur certains saints anachorètes en particulier « saint Barlaam du Mont Caucase » (pp. 59-68). On a appelé ainsi le mont Cassius, à cause de la présence de nombreux moines du Caucase, géorgiens et arméniens. L'ouvrage est illustré par 245 photographies, dont plusieurs reproduisent les inscriptions géorgiennes découvertes par l'Auteur. Les plus émouvantes évoquent la résistance héroïque et le douloureux exode des arméniens en août-septembre 1915. Ces souvenirs tragiques méritaient d'être relatés (pp. 19-25).

Pourrait-on ajouter quelques remarques, qui ne diminuent en rien la valeur de l'ouvrage? Le lecteur peu initié aurait eu besoin qu'au début du volume on distingue clairement les deux saints Syméon Stylites: l'Ancien, mort en 459, le Jeune en 592 (d'après le P. H. Delehaye). Le premier, le plus célèbre vécut sur une colonne au centre de l'actuel sanctuaire de Kalaat Semân, universellement connu (p. 68). C'est au second saint Syméon et à son sanctuaire du Mont Admirable (pp 3-12, 28-48,75) que le Père Mécérian a consacré de longues années de recherches scientifiques. La Bibliographie (pp. 127-131) est complète. Cependant l'Auteur aurait pu mentionner l'ouvrage de E. MÜLLER, *Studien zu der Biographien des Simeon des Iüngen*. Aschaffenburg, 1914.

Au moment où nous mettons sous presse, nous apprenons la mort, à Beyrouth du R. P. MÉCÉRIAN. L'Université Saint-Joseph ne sera pas seule à regretter la disparition de cet érudit, dont la modestie

ne réussissait pas à dissimuler la compétence presque universelle. Il continuait la lignée des grands orientalistes, RR. PP. Mattern, Ronzevalle, Jalabert, Mouterde, Cheikho, Lammens, Bouyges, Costaz. Nous espérons que le R. P. Maurice Tallon ou un de ses confrères publiera les Notes inédites que le défunt a sans doute laissées sur Saint Syméon le Stylite le Jeune.

PAUL GOUBERT, S.J.

Dumbarton Oaks Papers, XVIII. Harvard University, Washington 1964, in-4°, 366 pages, 223 illustrations, 19 dans le texte.

Plus bref que le numéro précédent mais aussi richement illustré, le XVIIIe volume présente comme lui une certaine unité. De même que le XVIIe volume était centré sur l'Héllénisme, le XVIIIe l'est sur l'Arabisme. Il groupe plusieurs des communications faites au « Dumbarton Oaks Symposium » de Mai 1963, sous la direction du Professeur Hamilton A. R. Gibb. Ce sont ces conférences, que nous allons rapidement analyser. Elles sont variées mais d'un égal intérêt.

Le professeur George C. MILES (The American Numismatic Society) ouvre le volume en évoquant St Luc le Steiriote et le grand monastère de Hosios Loukas en Phocide. La famille de ce Saint, si sympathique, dont l'amour pour la nature laisse présager St François d'Assise, était originaire de Crète mais en fut chassée par les incursions arabes. George C. Miles en profite pour étudier « Byzantium and the Arabs Relations in Crete and the Aegean Area » (pp. 1-32). Appuyé sur 94 illustrations fort bien choisies, il s'efforce de prouver l'influence arabe et l'invasion des caractères coufiques dans l'art byzantin et plus spécialement dans le monastère de Hosios Loukas. Suit un remarquable article de Marius Canard de l'Université d'Alger sur les « Relations Politiques et sociales entre Byzance et les Arabes » (pp. 33-56).

Ce n'est qu'une partie de la communication lue au Symposium de Mai 1963. Dans ces quelques pages, denses et claires, on trouve de précieux renseignements sur les ambassadeurs envoyés par Byzance ou Bagdad (pp. 35-41), les renégats chrétiens ou musulmans (pp. 42-45), sur les échanges commerciaux (pp. 48-56) par Trébizonde et l'Arménie, par voie de terre par la Syrie, par mer avec l'Égypte. Byzance et l'Islam sont deux mondes hostiles, qui se méprisent et se dénigrent mutuellement (pp. 46-48) mais non hermétiquement clos. L'auteur remarque (p. 46 n. 58) un certain synchronisme dans la diffusion « des idées iconoclastes en pays byzantin et en pays arabe ». Retenons pourtant la conclusion: « L'Empire byzantin, héritier de l'empire romain, est inébranlablement convaincu de sa supériorité matérielle, culturelle et religieuse, même s'il admet le partage du monde entre lui et l'empire islamique. Ce dernier, dont l'Islam domine la vie politique et sociale, est tout aussi convaincu de la supériorité de sa religion et imbu de l'idée que Dieu, qui lui a accordé de s'étendre de l'Atlantique àl a Chine, lui assurera un jour ou l'autre la domination universelle. Ces deux mondes se considèrent réciproquement comme des Barbares. Au concept de « Barbaroi » des Grecs correspond celui de « Ulug » chez les Arabes » (pp. 46-47).

Francesco GABRIELLI (de l'Université de Rome) étudie brièvement (pp. 56-63) « Greeks and Arabs in the central Mediterranean area ». Ce n'est que la seconde partie de son intéressante communication au Sym-

posium de Mai 1963. L'Auteur, après avoir analysé les travaux d'Amari, de Gay, de Vasiliev, montre comment l'Etat normand saura harmoniser les aspects antagonistes des deux civilisations arabe et byzantine en Sicile et en Italie du Sud.

Oleg GRABAR (de l'Université de Michigan) tente de brosser une fresque d'ensemble de « Islamic Art and Byzantium » (pp. 67-88). Ce texte, enrichi de 29 illustrations, montre que « l'art byzantin devint un élément essentiel dans la formation de l'art islamique » (pp. 87) mais c'est plutôt des « thèmes de l'art byzantin, que de l'art lui-même », que se servirent les Arabes, un peu comme les artistes chrétiens de la Renaissance utilisèrent les thèmes païens des Grecs et des Romains. Du reste c'était aussi l'antiquité classique que les musulmans retrouvaient à travers l'art byzantin et l'Auteur en appelle au fameux article de Louis Massignon sur « le mirage byzantin dans le miroir baghdadien d'il y a mille ans » (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales 10 [1950]).

G. E. VON GRUNEBAUM (Université de Californie) s'attache à esquisser « Parallelism, Convergence, and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature, and Piety » (pp. 91-111). Dans cette conférence, faite au Symposium de Mai 1963, on trouvera certains rapprochements saisissants appuyés sur de sérieuses et nombreuses références. L'Auteur cite les RR. PP. Stephanou et Hausherr sur la spiritualité byzantine mais semble ignorer les écrits du Père Maurice Bouyges sur la philosophie islamique.

Le Révérend John MEYENDORFF, professeur à St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, en exposant « Byzantine Views of Islam » (pp. 114-132) a apporté une importante contribution au Symposium de Mai 1963. Il se sert surtout des ouvrages de controverse religieuse, de textes canoniques et liturgiques, de lettres officielles envoyées par des dignitaires byzantins à des musulmans, enfin de matériaux hagiographiques. Tous ces écrits, minutieusement dépouillés, témoignent d'une incompréhension réciproque. Les deux mondes byzantin et musulman restent fondamentalement séparés.

Si la première partie du volume manifeste une certaine unité, en groupant des conférences, dont plusieurs sont magistrales, sur les rapports de Byzance avec l'Islam, la seconde partie (pp. 133-366) traite de sujets variés.

David PINGREE étudie (pp. 133-160) « Gregory Chioniades and Palaeologan astronomy ». — A. R. BELLINGER, P. BRUUN, J. P. C. KENT, C. H. V. SUTHERLAND publient (pp. 161-236) « Late Roman Gold and Silver Coins at Dumbarton Oaks: Diocletian to Eugenius ». Cette collection de monnaies d'or et d'argent, qui embrasse un siècle (284-394), est illustrée par 303 excellentes photographies, qui rendront de grands services aux numismates. Ceux-ci se réjouiront surtout d'apprendre (p. 163) que « pour la période, qui va d'Anastase I à la chute de l'Empire byzantin, la collection des monnaies, conservée à Dumbarton Oaks est une des plus importantes au monde et mérite par conséquent une publication détaillée. Le premier volume de cette publication est actuellement en active préparation ». — Erica CRUIKSHANK DODD ajoute (pp. 238-248) « Byzantine Silver Stamps: Supplement I; New Stamps from the Reigns of Justin II and Constans II » avec quatre illustrations. — L'infatigable Cyril MANGO publie (pp. 249-277), traduit du grec en anglais, un intéressant rapport du regretté Théodore Macridy (mort en décembre 1940) sur « The Monastery of Lips (Fenari Isa Camii) at Istanbul » avec 85 photographies. — Arthur H. S. MEGAN s'efforce de découvrir « The Original Form of the Theotokos Church of Constantine Lips » avec 14 photographies, 5 illustrations dans le texte et 3 plans détaillés. Cyril MANGO et Ernest J. W. HAWKINS, complètent ces recherches par d'utiles « Additionnal Notes »

(pp. 299-314). Ils rejettent le témoignage des *Patria*, qui dateraient le monastère de Lips entre 920 et 944, mais acceptent pour la dédicace du monastère la date juin 907, proposée par le Professeur R. J. H. Jenkins (p. 300).

Les Notes de ce volume présentent un intérêt particulier. Cyril MANGO et Ernest J. W. HAWKINS publie un « Report on Field Work in Istanbul and Cyprus » 1962-1963 (pp. 317-340) avec 44 photographies. Ce qui concerne Fethiye Camii (Sainte Marie Pammakaristos) reconstruite vers 1294, mais transformée en mosquée en 1586, mérite une spéciale attention, ainsi que la brève étude (pp. 333-340) sur le monastère de Saint Chrysostome, à Koutsovendi (Chypre).

Kurt WEITZMANN étudie avec l'érudition et la sagacité qu'on lui connaît « The Jephthah Panel in the Bema of the Church of St Catherine's Monastery on Mount Sinai » (pp. 341-352) avec 15 photographies. Il convenait à Andreas DIKIGOROPOULOS de clore ce volume, si riche au point de vue numismatique, par une brève étude sur « The Constantinopolitan Solidi of Theophilus » (pp. 353-361) avec 15 photographies. Mais la meilleure conclusion de ce volume, dont la première partie, la plus importante, est consacrée aux rapports arabo-byzantins, est constituée par les trois pages (pp. 363-365), lumineuses et denses, du Professeur Hamilton A. R. GIBB où il résume le symposium de Mai 1903, dont nous avons longuement parlé.

Ne serait-il pas opportun de publier plus tard la conférence du Professeur Irfan Kawar (Université d'Indiana) sur les relations arabo-byzantines de Constantin à Héraclius, et celle du Professeur Romilly J. H. Jenkins (Dumbarton Oaks) sur les missions diplomatiques échangées entre Constantinople et Damas ou Bagdad?

Les ambassades du futur patriarche Tarasios en 775, de Jean le Grammairien en 829 et de Photius en 855 mériteraient d'être plus connues. Pourquoi à l'avenir ne publierait-on pas in extenso toutes les conférences des Symposium de Dumbarton Oaks?

PAUL GOUBERT, S.J.

Jules LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient.* Contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langue syriaque (= Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, tome LXXVII). Paris, Geuthner, 1964, 494 pages et un album de 159 planches.

Voici un livre, comme il en paraît peu chaque année, un livre qui deviendra classique et indispensable, car il complète et synthétise admirablement les travaux des archéologues et des orientalistes sur l'Art byzantin, dans les pays de langue syriaque.

Dans sa Préface (pp. 9-13) l'Auteur n'a garde d'oublier aucun des savants et des mécènes qui l'ont aidé dans sa longue et minutieuse

enquête. Dédié à A. Grabar et à H. Seyrig « en témoignage de profonde reconnaissance », l'ouvrage est le fruit de vingt ans d'études et de recherches dans les archives monastiques et épiscopales du Proche-Orient et les Bibliothèques d'Occident. Serait-il permis toutefois de signaler une lacune? Pas un mot sur les Bibliothèques d'Espagne qui contiennent cependant bien des richesses en langue syriaque.

La première partie (pp. 15-101) étudie « le Milieu religieux, culturel et artistique » des manuscrits syriaques à peintures. L'Auteur cite (p. 17) pour le réfuter le jugement sommaire et injuste d'E. Blochet, qui dans son livre sur « les peintures des manuscrits orientaux de la Bibliothèque Nationale », Paris, 1914, (p. 51), ne voyait dans les artistes syriaques que des « barbouilleurs, qui n'avaient aucun sens du coloris, qui ne connaissaient rien des normes de la perspective, qui ne savaient pas dessiner, et dont le goût était fait d'exagération et d'emphase ». Puis l'Auteur précise ce qu'il entend par « monde syrien »: le « territoire qui s'étend de la Méditerranée aux terres arrosées par l'Euphrate et le Tigre en englobant une bonne partie de l'Asie Mineure, celle qui, tout en relevant canoniquement du patriarcat de Constantinople, abritait de nombreuses communauté jacobites reconnaissant en fait Sévère d'Antioche († 538) pour leur chef spirituel, et formait comme le cadre géographique du monophysisme » (p. 18). Pour délimiter cette aire, l'A. s'en tient avec raison aux travaux d'E. Honigmann, de G. Dauvillier et de G. Strzygowski. « C'est donc un principe linguistique qui donne au milieu syrien une certaine unité », on peut le définir le pays dont les habitants « à l'occident ou à l'orient de l'Euphrate utilisent l'araméen chrétien, que nous appelons plus généralement le syriaque » (p. 19).

Le succès de la littérature syriaque provient en partie de l'ampleur des controverses nestoriennes et monophysites. Elle est une revanche ethnique contre la langue grecque, véhicule de l'orthodoxie. Cette littérature est quasi exclusivement monastique. « Tous les manuscrits syriaques parvenus jusqu'à nous ont été écrits par des moines, généralement pour des monastères, en sorte qu'ils ont été les ouvriers les plus actifs de la diffusion de la pensée. C'est seulement à des époques rapprochées de nous que l'on a vu se créer des dynasties de scribes laïcs » (p. 25).

L'A. rend justice au traducteur Paul de Callinice (première moitié du VIe siècle): « En mettant entre les mains des ecclésiastiques de son Église un corpus complet de théologie et de controverse il mérite de figurer parmi les « fondateurs » de la secte jacobite » (p. 28). Jacques d'Édesse († 708) et les moines de Qennesrin le continueront. Mais à côté de l'influence byzantine il faut signaler l'originalité de la littérature syriaque, du monophysite Jacques de Sarûg († 521) et du Nestorien Narsaï († début du VIe siècle), à l'historien Michel le Syrien († 1199), au poète Georges de Warda († 1300), au polygraphe Bar Hebraeus († 1280).

Résumant et clarifiant de nombreux articles d'A. Baumstark, l'A. ne craint pas d'affirmer que « cette pénétration de l'esprit grec

dans la culture syriaque aura plus tard des effets jusqu'en Occident, puisque c'est par les traductions arabes faites sur le syriaque et souvent même par des chrétiens de cette langue, que les connaissances scientifiques de l'antiquité feront leur première apparition dans le monde latin du Moyen Age » (p. 30). Mais, si l'on adopte les conclusions de T. Nöldeke, « vers l'an 800 le syriaque était déjà une langue morte, du moins comme langue des rapports humains, car elle durera encore comme langue liturgique et littéraire ». Cependant à partir de cette date, les écrivains chrétiens composent souvent leurs ouvrages en arabe transcrit en caractères syriaques c'est ce qu'on appelle le « Carshūni » (p. 30).

En historien et en linguiste, l'A. trace en quelques pages magistrales l'histoire des chrétiens de langue syriaque dans leur rapports avec les arabes musulmans, les grecs byzantins, les latins catholiques (pp. 31-36). Dans un chapitre très dense (pp. 37-46) sur « l'attitude des églises de langue syriaque à l'égard des représentations sacrées » l'A. lave du reproche d'iconoclasme les chrétientés de langue syriaque et il cite (p. 43) ce beau texte de Jacques bar Sabrišo († 1241): « L'Église du Christ peint sa vie, sa mort, sa passion, sa résurrection, son ascension, car le Christ a prescrit à ses disciples de se les rappeler. Et beaucoup d'hommes, d'enfants, de femmes, qui n'apprennent pas sa vie terrestre dans les livres, l'apprennent par les murs, par le signe des images » (*Livre des Trésors*, chap. XXXIX).

« Tout le cycle néo-testamentaire en usage à Constantinople trouvait sa place également sur les murs des édifices religieux de Syrie-Mésopotamie » (p. 43). Cependant l'art syriaque accordera une place plus grande que l'art byzantin aux prophéties et aux scènes de l'Ancien Testament.

Après un excellente étude sur « les monuments d'orfévrerie et de sculpture de la Syrie-Mésopotamie chrétienne » (pp. 47-71) et « la peinture et la mosaïque dans la Syrie-Mésopotamie à l'époque chrétienne » (pp. 72-92), l'A. résume la situation de la miniature en Syrie-Mésopotamie (p. 93-101).

La deuxiéme partie, la plus importante et la plus originale (pp. 105-436) est consacrée aux « manuscrits syriaques peints et enluminés ». L'A. traite d'abord la question de « l'illustration des manuscrits syriaques aniconiquee » (pp. 106-138). Sa conclusion mérite d'être retenue: « il n'y a aucune raison d'accorder à la flore et à la faune répandues sur les pages des manuscrits syriaques aniconiques, ou autour des canons des tétraévangiles un langage figuré » ... « l'animal (ou la plante) d'abord employé comme symbole a fini par n'être plus qu'un simple ornement. En tout cas l'emploi très ample qu'en ont fait les artistes syriens ne peut être indiqué en faveur de l'iconophobie des chrétientés de langue syriaque, puisque ce sont ces mêmes *Canons* qui nous offrent les plus anciennes et les plus importantes représentations animées » (p. 139). Après ce préambule, si riche en aperçus lumineux sur l'iconographie syriaque l'Auteur décrit longuement et

avec beaucoup de précision et de finesse « les manuscrits syriaques à décor animé » (pp. 139-408).

Bornons-nous à quelques remarques sur leur provenance Parmi les bibliothèques d'Europe citons: Paris, Bibliothèque nationale (6), London, British Museum (5); Rome, Vatican (4); Oxford (1); Cambridge (1); Manchester (1); Birmingham (1); Berlin (1); Florence (1); soit 21 manuscrits. Dans le Proche-Orient: Mossoul, Église Mar Tuma (1), et Patriarchat chaldéen (1); Homs, Bibliothèque patriarcale (1); Diarbékir, Église Mar Ya'qūb (1); Jérusalem, couvent des Syriens (1); Midyat, évêché (1); Qaragos, Mar Giwargis (1); Deir Es Za' faran (1), soit 8 manuscrits pour le Proche Orient. La liste des manuscrits étudiés n'est donc pas exhaustive mais la gamme est assez riche pour permettre des comparaisons et de judicieuses généralisations. Un appendice (pp. 409-430) étudie les « manuscrits incomplets, détruits, égarés ou récents.

La conclusion (pp. 431-436) retiendra surtout notre attention. Elle souligne à bon droit l'importance de l'influence byzantine: « La peinture chrétienne des Églises de langue syriaque apparaît comme un reflet des civilisations avec lesquelles ces communautés se sont trouvées en contact. Hellénisme, byzantinisme, islamisme forment le fond de son essence et de son évolution, mais quelle que soit la forme qu'elle a revêtue, elle s'est toujours soumise aux thèmes, qui sont devenues traditionnels dans l'Église de Byzance. Celle-ci, il est vrai, les a peut-être reçus de la Syrie à l'origine, mais rapidement elle les a faits siens et c'est à cause de sa grandeur et de l'impression qu'elle a produite sur les pays environnants qu'ils se sont répandus et maintenus » (p. 436).

Un index bibliographique, très complet (pp. 441-461), un index des manuscrits cités (pp. 462-464), un index iconographique (pp. 465-468), enfin un index des noms propres et des sujets importants (pp. 469-479), permettront un usage facile et rapide de cet ouvrage, qui se présente comme une somme de l'iconographie syriaque.

L'album qui l'accompagne est indispensable pour la connaissance de l'art syriaque. Certains regretteront qu'il ne contienne aucune planche en couleurs, mais celle qui orne le frontispice du premier album, et qui représente les Quarante Martyrs de Sébaste (Sivas), montre suffisamment la richesse de spiritualité et l'habileté technique des moines syriens, mais aussi la pauvreté des moyens, dont ils disposaient.

En terminant la lecture de ces deux volumes, qui forment un véritable monument de l'art syriaque, il faut non seulement remercier l'abbé Jules Leroy, qui l'a érigé à force de science et de courage, mais aussi l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, fondation Dourlans, et le Centre national de la Recherche scientifique, qui en ont permis l'impression.

Paul Goubert, S.J.

Ragna ERKING, *S. Andrea cata Barbara e S. Antonio Abbate sull'Esquilino* (in via Carlo Alberto). Traduzione del Prof. Carlo PICCHIO. (= Le Chiese di Roma illustrate, 83) ed. « Roma », Marietti. Roma 1964, 124 pages, 27 planches.

Ce volume bref et dense, un des meilleurs d'une excellente collection, raconte l'histoire de deux églises du quartier de l'Esquilin, l'une, St-André cata Barbara, construite sur l'emplacement de la Basilique de Junius Bassus, aujourd'hui disparue, l'autre Saint-Antoine, qui après avoir été la chapelle de l'Hôpital des moines Antonins est devenue l'église du Russicum Ste Thérèse de l'Enfant Jésus.

Ce livre est pour l'Institut Oriental et le Russicum, comme un trésor de famille, car il résume avec beaucoup de précision et de clarté l'histoire des bâtiments qu'ils occupent aujourd'hui. On y lira surtout avec intérêt ce qui concerne les fresques de l'église St-Antoine. M.lle Ragna Erking a réussi à les identifier grâce au livre de Rose GRAHAM, M. A. *A Picture Book of the Life of Saint Anthony the Abbat,* reproduced from a Manuscrit of the Year 1426 in the Malta Public Library at Valetta, Oxford 1937.

En s'inspirant des miniatures peintes par Robin Fournier d'Avignon (peut-être un arrière neveu du Pape Benoît XII) le prieur Charles Anisson vers la fin du XVI[e] siècle demanda à deux grands artistes italiens, J. B. Lombardelli et Pomarancio, de peindre la vie de St-Antoine tout le long des murs de l'église (pp. 66-74).

Grâce à l'érudition de Mlle Ragna Erking, c'est tout le glorieux passé d'un quartier de Rome qui ressuscite.

PAUL GOUBERT, S.J.

A. FROLOW, *Les Reliquaires de la vraie Croix* (= Archives de l'Orient chrétien, 8). Institut français d'Études Byzantines. Paris 1965, 274 pages, 100 illustrations.

Il faut savoir gré à M. André Frolow de continuer avec une scrupuleuse érudition son enquête sur « les Reliquaires de la Vraie Croix ». Ce volume remarquablement présenté et illustré est un complément utile et quasi nécessaire de l'ouvrage sur « la Relique de la Vraie Croix » dont nous avons fait la recension (O.C.P. 1961, II, pp. 477-480). C'est un inventaire minutieux, méthodique et intelligent des principaux reliquaires connus. Après une introduction très dense (pp. 7-11) où l'Auteur explique la méthode suivie et remercie savants et mécènes qui l'ont aidé, il donne une courte Bibliographie (pp. 13-17) très à jour, d'où les livres slaves ne sont pas absents.

Une première partie étudie la forme (pp. 21-151); elle se subdivise en I « formes communes à tous les reliquaires » (pp. 21-46);

« les coffrets » (pp. 21-28); les « ostensoirs » (pp. 28-34); « les formes architectoniques » (pp. 34-46); II «formes étrangères au culte des reliques » (pp. 47-67); « les majestés » (pp. 47-57); « les polyptiques » (pp. 57-63); « les formes utilitaires et ornementales » (pp. 63-67). Sous le titre de III « formes aberrantes» l'A. passe en revue « un certain nombre d'exemples, qui se présentent sous l'aspect d'objets destinés par définition à un usage différent » du culte des reliques (p. 71), ainsi le « mobilier liturgique » (pp. 71-78) comprend les « reliques » (pp. 71-73); « les formes végétales, candélabres » (pp. 73-77), des « mitres, crosses, fibules, vases liturgiques » (pp. 77-78); « objets d'usage personnel, armes, insignes royaux » (pp. 78-85), « édifices et monuments publics » (pp. 86-92). Puis l'Auteur décrit IV les « formes spécifiques des reliquaires de la Vraie Croix » (pp. 93) « les tableaux » (pp. 93-115) « les croix » (pp. 115-124), « les croix à double traverse » (pp. 124-134).

L'A. énumère plusieurs interprétations données sur cette figure. « L'interprétation la plus généralement admise, la plus vraisemblable aussi, est que la barre supérieure reproduit le « titulus » qui fut fixé à la croix du Calvaire » (p. 132). «La forme de la croix à double traverse semble être d'autant plus appropriée aux staurothèques, qu'elle évoque une correspondance thématique immédiate entre l'aspect extérieur du reliquaire et son contenu » (pp. 133-134). L'A. signale l'existence des « croix à double traverse avec le montant allongé » (pp. 134-136) qu'on appelle parfois « croix d'Exaltation », (car elles ont été conçues en vue de la cérémonie de l'Exaltation ».

« Les bouterolles métalliques fixées aux extrémités d'un fragment cruciforme de la Vraie Croix» semblent avoir eu une destination première utilitaire. C'était une façon de protéger de l'usure « le bois de la relique » (pp. 136-137).

D'autres croix ont « les extrémités fleurdelisées » (pp. 141-151), surtout à partir du XIIIe siècle. « Le culte de la relique insigne aurait été associé ainsi... à l'idée de la monarchie française représentée par la fleur de lys » (p. 146).

La deuxième partie du volume, qui retiendra peut-être davantage l'attention des archéologues est consacrée à l'iconographie des reliquaires de la Vraie Croix (pp. 155-253). Dans d'intéressantes «remarques préliminaires » (pp. 155-156, l'Auteur distingue une première catégorie qui « correspondrait aux staurothèques, dont l'apparence ne diffère pas de celle des autres reliquaires ». Une seconde catégorie groupe les staurothèques qui « semblent refléter divers aspects du dogme de la Croix » ou « l'expression plastique de croyances populaires ou paradogmatiques » (p. 150).

Qu'il nous soit permis une légère remarque. Certains ne comprondront pas très bien que l'Auteur ait rangé sous le titre « Thèmes dépourvus de valeur fonctionnelle » (pp. 157-170 aussi bien « la figure de la croix » (p. 159), les « scènes historiques » relatives à l'Invention de la Croix (p. 160) peu nombreuses en réalité, le Crucifix et la scène du Crucifiement » (pp. 164-166), les « cycles de la Passion » (pp. 166-173).

L'Auteur note à ce propos «le nombre relativement limité de staurothèques, qui représentent le cycle de la Passion, et surtout le peu de développement qui caractèrise cette iconographie. Six scènes dans l'Évangile syriaque de Rabula « même cycle réduit, à une époque plus récente, dans les fresques du Xe siècle de Toqale en Cappadoce, et sur les croix peintes du Dugento. «Par contre, sur les sarcophages paléo-chrétiens, la Passion du Christ est illustrée par dix épisodes. Il y en aura presque le double au XIIe siècle, dans les peintures de Samari en Grèce, et plus tard dans les églises de Trébizonde, de Mistra, et de la Serbie» (p. 168). Cette énumération est intéressante mais incomplète. On aurait pu ajouter à Toqale les autres églises rupestres de Cappadoce et ne pas négliger le cycle de la Passion de Saint Apollinaire le Neuf à Ravenne. Il aurait fallu aussi signaler la raison pour laquelle la flagellation et le couronnement d'épines manquent si souvent.

En Occident, il était réservé aux Franciscains particulièrement aux XIVe et XVe siècles d'étendre en même temps que la dévotion, le cycle pictural de la Passion. L'Auteur apporte quelques explications judicieuses sur l'origine des « croix fleuries » (pp. 178-186). « Au cours de la cérémonie de l'Exaltation célébrée le 14 septembre, suivant le rite orthodoxe, la Croix est présentée aux fidèles au milieu de touffes de basilic, en souvenir des fleurs qui avaient poussé, croyait-on à l'endroit où les Juifs avaient enseveli le gibet du Christ.

« Le dimanche des Rameaux, les Orientaux portent en procession des croix tressées de feuillages ou simplement accompagnées de branches de palmier et d'olivier. A Byzance on voyait dans certaines cérémonies, qui se déroulaient au monastère des Blachernes, des croix faites avec des fleurs de myrte. D'autres, tressées de roses, étaient offertes aux empereurs pendant les courses de l'hippodrome et à l'occasion des fêtes de l'Ascension et du " natalis " de Constantinople » (pp. 179-180). Suivent d'érudites et ingénieuses comparaisons entre la Croix et l'arbre de vie... (pp. 180-184).

Aux staurothèques gemmées (pp. 187-204) l'Auteur applique avec raison le bel hexamètre de Venance Fortunat: « En regis magni gemmantem et nobile signum » (p. 199) et des textes bien choisis de St Jean Chrysostome et St Augustin (pp. 203-204): « L'éclat des croix gemmées traduit d'une façon immédiatement accessible aux sens la doctrine de Saint Paul, si étroitement liée elle-même à l'esprit de l'Évangile » (p. 204).

A la suite de Louis Bréhier (Les origines du Crucifix, p. 60) l'Auteur en étudiant « les cycles » iconographiques (pp. 204-210) reconnaît que « l'habitude de représenter la Vierge tenant l'Enfant sur le revers des croix était une affirmation du dogme de l'Incarnation » (p. 215). Parmi les « scènes isolées » figurant sur les staurothèques, l'Auteur signale la Transfiguration (pp. 216-217), Constantin et Hélène (pp. 217-225). Mais d'autres saints sont représentés. « Saints patronymiques, en général ceux de l'établissement religieux auquel le reliquaire était destiné, parfois ceux du donateur et de ses parents »

(p. 225). « Des croyances prophylactiques suffisent à justifier la présence des saints militaires et des saints guérisseurs » (p. 228). Parfois, le « reliquaire figure une Deesis dont les personnages nombreux forment des groupes qui correspondent au principe d'une hiérarchie céleste: vierges, prophètes, apôtres, saints militaires et saints guérisseurs » (p. 234).

Une brève étude sur le « Théomorphisme » (pp. 239) sert de conclusion. On y trouve des témoignages intéressants et inédits sur le culte de la Croix, parfois entaché de certaines superstitions. Un index (pp. 253-268) permettra de s'orienter à travers ce labyrinthe touffu de citations et d'œuvres d'art.

Tel quel, cet ouvrage, de lecture difficile à cause de sa richesse, rendra les plus grands services non seulement aux archéologues, mais aussi aux historiens de la spiritualité.

PAUL GOUBERT, S.J.

Sirarpie DER NERSESSIAN, *Aght'amar: Church of the Holy Cross* (= Harvard Armenian Texts and Studies, 1). Harvard University Press. Cambridge, Massachussets, 1965, in-4°, pp. XIV-60, 77 photographies dont 4 en couleurs.

Ce livre, richement présenté et illustré, inaugure brillamment la série des « Harvard Armenian Texts and Studies ». Dans son Introduction le professeur Avedis K. Sanjian ne craint pas d'affirmer qu'« A travers un énorme fond de connaissance de l'histoire de l'art, ses laborieuses et originales recherches, et sa méticuleuse objectivité, elle a fait plus que tout autre savant vivant actuellement pour élever l'étude des miniatures, architectures et sculptures arméniennes... à une science de première classe ». Ce livre de Miss Der Nersessian n'est pas seulement une contribution valable pour comprendre les décorations des églises médiévales et l'art chrétien oriental, mais c'est une splendide résurrection du passé.

Miss Der Nersessian explique dans une brève préface, que les magnifiques photographies, qui illustrent son volume, sont dûes à Peter Ahrend, Richard Burton, John Donat, Paul Koralek et à Miss Joséphine Powell. L'ouvrage a bénéficié du concours financier dc Dumbarton Oaks et de la révision par le Professeur André Grabar.

L'église arménienne de la Sainte Croix est édifiée dans la petite île d'Aght'amar, au milieu du Lac de Van, au sud-est de la Turquie actuelle, dans l'ancienne province du Vaspurakan. H. F. B. LYNCH dans «Armenia. Travels and Studies», Londres 1901, (II, pp. 38-39,129) a laissé une très courte description de cette île, qu'il visita en 1893-1894 et en 1898. Le nom d'Aght'amar a donné lieu à une touchante légende populaire. Une belle jeune fille appelée T'amar aurait vécu dans cette île, et chaque nuit un jeune gentilhomme traversait le lac pour aller la visiter. Une nuit d'orage il fut englouti par la tempête en

criant « Aght' T'amar » et la jeune fille, qui l'attendait sur la rive mourut de chagrin.

Au début du Moyen-Age, l'île appartenait à la famille féodale des Rshtunik. Gagik, proclamé roi du Vaspurakan, en 915 ou 921 érigea cette église dont Thomas Artzruni (trad. française M. Brosset, Collection d'historiens arméniens, St-Pétersbourg 1874, I, pp. 229-230: 239-241,) raconte la construction.

Le petit royaume, cédé aux Byzantins en 1021, fut conquis par les Turcs en 1071. Seules la forteresse d'Armiak et l'île d'Aght'amar restèrent aux mains des Arméniens. En 1113 l'évêque d'Aght'amar prit le titre de catholicos. Le « scriptorium » d'Aght'amar fut très actif aux XVe et XVIe siècles. En 1293, fut édifiée au sud-est de l'église une chapelle dédiée à St-Etienne. Quelques années plus tard le Catholicos Zacharias I construisit un oratoire d'hiver et un oratoire d'été.

Miss S. Der Nersessian étudie l'architecture (pp. 7-10) puis les sculptures (pp. 11-15), les peintures (pp. 36-49), enfin les pierres tombales et les croix de pierre (pp. 50-52).

Parmi les magnifiques sculptures qui ornent la *façade méridionale*, signalons: l'histoire de Jonas (p. 23, pl. 17, 18, 19); Moïse, le Christ sur un trône (pl. 20), la Vierge entre les archanges Gabriel et Michel (pl. 21), le sacrifice d'Isaac avec un grand Abraham nimbé tenant par les cheveux un petit Isaac, les mains liées derrière le dos (pl. 22). Saül, David et sa fronde affrontant le géant Goliath (pl. 23) haut de deux mètres. A côté figurent deux princes du Vazpurakan, martyrs de la persécution arabe en 786, les deux frères Saint Sahak et Saint Hamazasp (pl. 24-25). — *Sur la façade orientale*: Jean Baptiste, St-Grégoire l'illuminateur (pl. 32), le prophète Elie, St Thomas (pl. 33), un majestueux Adam, au dessus de St Thaddée et de St Jacques de Nisibe (pl. 34-35). — *Sur la façade septentrionale*: Adam et Eve, avec le serpent (pl. 47-48), Samson tuant un philistin (pl. 43), Isaïe (pl. 45), le roi Ezéchias (pl. 44). St Théodore à cheval tuant le dragon, St Cyriaque (pl. 50), David tuant un lion (pl. 52). Mais la *façade occidentale* est la plus ornée (pl. 4) avec St Mathias (pl. 3), le Christ et le roi Gagik offrant les modèles de l'église (pl. 5, 7, 8-9), ainsi que deux séraphins (pl. 5-6).

Les fresques de l'intérieur de l'église sont plus endommagées. On distingue dans la coupole des scènes de la Création, dans l'abside orientale: les trois Apôtres, Paul, André et Philippe (pl. 62); dans l'abside méridionale: l'Annonciation, la Visitation (pl. 63); dans l'abside occidentale: le rêve de St Joseph, la fuite en Egypte, la résurrection de Lazare, l'entrée à Jérusalem (pl. 64), le massacre des innocents (pl. 65-66), le Christ lavant les pieds des apôtres (pl. 65); dans l'abside septentrionale: la Transfiguration, les Noces de Cana, la Crucifixion, les saintes Femmes au Sépulcre, l'Anastasis (pl. 67-69); dans l'abside méridionale: le jugement dernier (pl. 70).

Finement Miss S. Der Nersessian remarque que les sculptures, n'ont pas été choisies au hasard, mais d'après un programme bien

défini (pl. 20). Ainsi le parallèlisme entre Adam et le Christ: « Le Christ trônant et la Vierge occupent approximativement la même place sur la façade sud », qu'Adam et Eve occupaient sur la façade nord. — La rédemption est ainsi opposée à la chute; le Christ est le nouvel Adam, et Marie, l'instrument de l'Incarnation, la nouvelle Eve...; les saints cavaliers Théodore, Jacques et Georges, triomphant de la puissance de Satan, sont les correspondants chrétiens des héros bibliques. — Les trois enfants hébreux et Daniel qui ont souffert pour leur foi, peuvent être considérés comme les prototypes des deux frères Artzruni, martyrs et témoins du Christ, tués par les musulmans (p. 22).

C'est une page héroïque et glorieuse de l'histoire d'Arménie, que Miss S. Der Nersessian restitue avec l'érudition et la clarté qu'on lui connaît.

PAUL GOUBERT, S.J.

Bibliographica

École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris. Mémorial du cinquantenaire 1914-1964. Bloud & Gay, Paris, 1964, in-8°, pp. 247.

Préfacé par Son Éminence le Cardinal Eugène Tisserant, ancien et illustre élève de l'École, en des pages vibrantes de souvenirs, d'amour pour l'Orient et de juvénile ferveur pour les langues, ce Mémorial est un monument élevé à la mémoire des premiers maîtres, un témoignage du travail actuel et un regard sur l'avenir.

A vrai dire, il ne s'agit pas seulement de célébrer un cinquantenaire. A qui en douterait, il faudra lire avec attention le liminaire riche et dense, écrit par le P. François GRAFFIN avec une fidélité d'archiviste: *Brève histoire de l'École* (pp. 11-26). « S'il est exact », en effet, « que l'École des Langues Orientales Anciennes (E.L.O.A.) de l'Institut Catholique de Paris ne fut érigée officiellement qu'en 1914 » (p. 11), plusieurs chaires, les principales, travaillaient déjà depuis dix ou vingt ans. Dès 1878, JEAN-PIERRE PAULIN MARTIN enseignait l'hébreu et le syriaque. L'arabe commença en 1891 avec le baron CARRA DE VAUX. La chaire d'assyrien fut érigée en 1886; et les cours d'égyptien, de copte et de grec chrétien commencèrent en 1908. Dès 1908, enfin, un diplôme de cinq langues orientales était institué pour stimuler l'intérêt des étudiants: et, comme le rappelle avec humour Son Éminence le Cardinal Tisserant, « le jury ne ressemblait » alors « en aucune façon à un bureau de bienfaisance » (p. 9).

On est heureux de constater aujourd'hui que les anciens élèves de l'École occupent les plus hautes fonctions dans l'Église et des chaires réputées de par le monde: à Rome, Paris (Institut Catholique, Collège de France, École pratique des Hautes Études de la Sorbonne), Lille, Lyon, Toulouse, Bruxelles, Londres, Oslo, Beyrouth, etc....

Les travaux entrepris ou animés par les Professeurs ne peuvent guère s'énumérer. Retenons les plus importants. — Dictionnaires et grandes collections: *Dictionnaire de la Bible* (entrepris par VIGOUROUX, complété par le *Supplément* sous la direction de L. PIROT, continué par H. CAZELLES), *Patrologia Syriaca* (R. GRAFFIN), *Patrologia Orientalis* (R. GRAFFIN-F. NAU), *Revue de l'Orient Chrétien*, la *Sainte Bible polyglotte*. — La collection *Documents pour l'étude de la Bible*, dont la première section, dirigée par FRANÇOIS MARTIN, est consacrée aux *Apocryphes de l'Ancien Testament*: *Le Livre d'Hénoch* (F. MARTIN, 1906), *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien* (FR. NAU, 1909), *L'Ascension d'Isaïe* (E. TISSERANT, 1909), *Les Psaumes de Salomon* (J. VITEAU, 1909). Dirigée par J. BOUSQUET et É. AMANN, la section des *Apocryphes du Nouveau Testament*, interrompue par la guerre, ne compte que deux volumes: *Le Protévangile de Jacques* (É. AMANN, 1910) et *Les Actes de Paul* (L. VOUAUX, 1913). — De précieuses grammaires: pour le *syriaque* et l'*araméen* (J. P. PAULIN MARTIN, 1873-1874), l'*hébreu* (J. TOUZARD, 1905; puis TOUZARD-ROBERT, 9e édition, 1949), *arabe* (CARRA DE VAUX, 1891; PÉRIER, 1901), *égyptien* (E. DRIOTON & H. SOTTAS, 1922), *géorgien* (M. BRIÈRE, 1932), *hittite* (L. DELAPORTE, 1929-1935). Un *dictionnaire* d'éthiopien (S. GRÉBAUT, 1952). — Plus près de nous, des manuels pour les étudiants: *Initiation biblique* (ROBERT-TRICOT), *Introduction à la Bible* (1957, GRELOT, CAVAIGNAC, CAZELLES), *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, (L. DELAPORTE, E. DRIOTON et J. VANDIER, 1938).

Pour apprécier à sa juste valeur le travail accompli, des notices bio-bibliographiques étaient nécessaires. On les trouvera à la fin du volume après le nom des professeurs décédés ou actuellement à la retraite: Joseph Bousquet, Maurice Brière, Camille Carra de Vaux, Eugène Cavaignac, Louis Delaporte, Etienne Drioton, Jean-Louis Féderlin, René Graffin, Sylvain Grébaut, Léon Legrain, Louis Mariès, François Martin, Jean-Pierre Paulin Martin, Émile Osty, Jean-Baptiste Périer, Eugène Revillout, Jules Touzard, Philippe Virey, Joseph Viteau. C'est au cours de ces notices, très facilement accessibles pour leur place à la fin du volume, que le lecteur aurait dû trouver, mieux qu'à la p. 16, l'indication qui renvoie aux notices biographiques et bibliographiques déjà existantes concernant l'abbé François Nau Tout au moins devait-on y faire un rappel.

Enfin, entre ces stèles élevées à la mémoire des anciens, les professeurs d'aujourd'hui ont apporté au *Mémorial* leur contribution personnelle.

Aux orientalistes affligés de la destruction de la Bibliothèque de Séert, G. TROUPEAU fait savoir que 23 manuscrits avaient été par bonheur acquis antérieurement par la *Bibliothèque nationale* de Paris (pp. 207-208). É. VÉLAT, qui en 1951 et 1955 étudia en Éthiopie la musique et la liturgie de cette Église, nous livre quelques fruits de sa précieuse enquête (pp. 159-170). Du point de vue biblique, trois études de valeur sont à noter: *Le psaume LXXII, 16 et le réveil de Melqart* (R. TOURNAY, pp. 97-104); R. LARGEMENT fait une comparaison systématique entre les oracles de Balaam et la mantique suméro-accadienne (pp. 37-50); l'abbé J. STARCKY nous donne la primeur d'un texte messianique de la grotte 4 de Qumran: l'astrologie s'y mêle aux thèmes du Livre d'Hénoch (pp. 51-66). Sur « *La survivance de la langue hébraïque dans la période post-exilienne* », l'argumentation de KURT HRUBY apporte des indications suasives, qui pourraient pourtant n'être pas encore définitives (pp. 109-122). On remarquera aussi des études philologiques méthodiques et sérieuses: *Le*

sens emphatique de la particule sumérienne –u (R. JESTIN, pp. 33-36), *MYN = espèce, race ou ressemblance?* (H. CAZELLES, pp. 105-106), *Les mots arméniens en* –aren (M. LEROY, pp. 131-134), *Armenian* Rer, Tikin, Tierks' (J. F. DOWSETT). Y. MOUBARAC, A. GUILLAUMONT et L. LELOIR reviennent à leurs thèmes familiers: les chrétiens de langue arabe (pp. 123-130), Évagre (pp. 187-192), Éphrem et sa pensée monastique (pp. 193-206). G. CHARACHIDZE recueille des *Survivances mazdéennes chez les montagnards géorgiens* (pp. 171-186). P. DU BOURGUET plaide pour que l'on rende justice aux Coptes pour leur apport au patrimoine artistique universel (pp. 147-157). Ailleurs il fait part de son projet d'une Grammaire abrégée d'égyptien (pp. 67-80). E. OSTY, enfin, fort de l'autorité acquise par sa traduction du Nouveau Testament, propose des observations et des principes que l'on aimerait voir pris en considération à l'heure où se multiplient les versions de l'Écriture. Nous disposons en effet de plusieurs traductions françaises, dont chacune a son mérite. Il peut se faire qu'elles se disputent un label officiel. Plus sagement, É. Osty souhaite « qu'elles soient soumises à une révision minutieuse, qui les conduira aux portes de la perfection » (p. 81). Donnant du reste l'exemple, il annonce une « refonte complète » de sa traduction du Nouveau Testament (pp. 81-96).

Pour tant de travail effectué et de promesses d'avenir, l'École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris mérite nos remerciements et nos plus chaleureuses félicitations. La *Fondation Calouste-Gulbenkian* s'est honorée en concourant à la publication de son *Mémorial*.

L. LIGIER, S.J.

H. TOPDJIAN, *Catalogue des manuscrits du couvent d'Armache*. Venise, Saint-Lazare, 1962. In-4°, pp. 543.

L'Arménie n'a pas fini d'apporter sa précieuse contribution à la patristique et à l'histoire de l'Église. Les anciennes collections des couvents recèlent des trésors malheureusement encore inconnus et partant inutilisés. La première tâche, bien loin d'être achevée, est de les inventorier. Aussi non seulement les arménisants mais les patrologues et les historiens du Proche Orient chrétien sont-ils particulièrement reconnaissants aux savants arméniens qui se consacrent au travail ingrat de dresser le catalogue des manuscrits en prenant soin de les dater, de les décrire et surtout d'en signaler le contenu, ainsi qu'aux mécènes assez compréhensifs pour subventionner de telles publications. Celle-ci est due à la générosité de la Fondation Calouste Gulbenkian à qui l'ancienne littérature arménienne est déjà si redevable.

Ce gros volume de 543 pages, admirablement imprimé, offre la description minutieuse des 223 manuscrits de la bibliothèque du couvent d'Armache, manuscrits dont beaucoup sont des recueils de discours choisis et de pièces variées. Le contenu de chaque pièce est précisé et l'auteur signale toutes les publications qui éventuellement l'auraient déjà fait connaître. En outre, un résumé sous forme de

tableau synoptique occupant 40 pages est ajouté à la fin (pp. 449-489), ainsi que deux *index*, l'un pour tous les noms propres, l'autre pour les noms de lieux.

Exprimons cependant en toute franchise un regret. La littérature arménienne ne concerne pas seulement les arméniens ni les arménologues. Du fait qu'elle contient un grand nombre de traductions d'auteurs grecs et syriaques, notamment des Pères de l'Église, et que ces traductions remontent souvent aux Ve-VIIe siècles, elle intéresse un public bien plus vaste. Or ce catalogue, comme beaucoup d'autres du même genre, si excellent soit-il, ne tient pas compte de ce public. Il eût pourtant été facile de joindre un résumé en une des langues les plus répandues, ou plus simplement encore de donner en cette langue le tableau synoptique dont nous avons parlé. Ainsi même les savants ignorant l'arménien auraient pu savoir si telle ou telle pièce les intéressaient et éventuellement la consulter par l'aimable entremise de quelque ami. La légitime fierté que les Arméniens ont de leur histoire n'eût subi aucun dommage, bien au contraire. Jadis le P. Daschian avait procédé de la sorte pour la rédaction du grand catalogue de la bibliothèque des Méchitharistes de Vienne. Souhaitons au moins qu'un arménisant entreprenne pour ce catalogue ce qu'a si judicieusement fait pour celui de la bibliothèque des Méchitharistes de Venise J. MUYLDERMANS en publiant son « Répertoire de pièces patristiques d'après le catalogue arménien de Venise» (Le *Muséon* 47 [1934] pp. 265-292).

S. LYONNET S.J.

Joseph NASRALLAH, *Catalogue des Manuscrits du Liban*, II. Imprimerie Saint Paul, Harissa 1963, in-8o, 292 S.

Dieser zweite Teil des Katalogs der Handschriften des Libanon, den Nasrallah in dankenswerter Weise zu veröffentlichen unternommen hat, erscheint nach dem bereits 1958 publizierten I. Teil (vgl. OCP XXVI [1960] 468-469) und auch nach dem 1961 herausgekommenen III. Teil (vgl. OCP XXX [1964] 307-308). Ein IV. Teil ist noch in Vorbereitung.

Der V. beschreibt hier die Handschriften von drei maronitischen Klosterbibliotheken: von Dair al-Kreim, Dair Mar 'Abda Harharaya und von Dair al-Banat. Insgesamt werden 502, abgesehen von den liturgischen Manuskripten, zumeist arabische Handschriften, zum weitaus grössten Teil jüngeren Datums, beschrieben und in ihrem Inhalt kurz analysiert. Sie betreffen die verschiedensten Sachgebiete: Hl. Schrift, Patristik, Liturgie, Hagiographie, Theologie, Geschichte, Kontroversschriften, Philosophie, kanonisches und auch weltliches Recht, einschliesslich des islamischen, Aszetik, Literatur und Grammatik.

Unter den historischen Werken verdient Erwähnung eine Handschrift des vom maronitischen Patriarchen Estéfan ad-Duwaïhi (1630-

1704) verfassten « Buches der Verteidigung », in dem der gelehrte Prälat die These von der ständigen Orthodoxie der Maroniten unter anderm gegen die Einwürfe des Jesuiten Eliano und des Karmeliten Thomas von Jesus zu schützen sucht (nº 13, S. 16).

Unter den patristischen Schriften findet sich eine arabische Übersetzung des Werkes « Über den orthodoxen Glauben » des hl. Johannes Damascenus (nº 28, S. 30), eine Sammlung von 87 Homilien des hl. Johannes Chrysostomus und der Kommentar des Jakob von Edessa zum Hexaemeron (nº 22, S. 176).

Die Kontroversschriften betreffen auch Streitigkeiten zwischen Maroniten und Melkiten, so solche um die der Häresie verdächtigten Lehre des melkitischen Bischofs Germanos Adam (nº 34, S. 37).

Andere Streitschriften befassen sich mit der Lehre der Orthodoxen, der Juden und der Moslems.

Im ganzen scheinen mir die hier beschriebenen Handschriften von geringerem Interesse als die des III. Bandes.

Ein Index in arabischer Sprache schliesst das dankenswerte Werk ab.

WILHELM DE VRIES S. J.

Opera a nostris professoribus edita

I. ORTIZ DE URBINA, S. J., *Patrologia Syriaca.* Altera editio emendata et aucta. Romae 1965, in-8º, pp. 268.

Cum prima editio huius operis post paucos annos divendita sit, haec nova praeparata est. Censorum prioris editionis correctiones — sat benevole indicatas — pro merito attenduntur. Sic, anaphorae liturgicae inter opera e graeco versa ordinantur, cum prius inter scripta syriaca positae essent. Unum alterumve auctorem nestorianum minoris momenti, prius omissum, in nova editione memoratur. In notis bibliographicis, quae scripta usque ad finem anni 1964 edita comprehendunt, omnia quoad fieri potuit adduntur. Sunt vero multae — fere centum — editiones et investigationes quae de Patribus syris recenter prodierunt. Agitur quam maxime de liturgia et monachismo. Quas inter editiones, omni laude dignae sunt copiosae illae quas « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » in sua serie *Scriptorum Syrorum* assidue et accurate in publicum profert.

Studiis recentioribus persuasus Auctor, interdum priorem suam opinionem mutavit, ut in quaestione de orthodoxia aut monophysismo Jacobi Sarugensis, de quo nunc iudicium sic habetur: « J. in fine vitae doctrinam tenuit orthodoxam, ut ex argumentis historicis apparet. Antecedenti vero tempore probabilius est eum non omnino orthodoxum fuisse, nam obiectiones graviores e suis scriptis desumuntur » (p. 108).

Ut e censorum iudicio constat, placuit prior dispositio typographica clara et ordinata, quae proinde etiam in altera editione eadem conservatur. Conscius A. est quod, non obstante accuratiore diligentia, lacunae et menda — quae tamen sperantur non gravia fore — in hanc etiam novam editionem irrepserint. Ea autem detegentibus gratus erit. Spes vero ipsi affulget opus hoc, ad introductionem in Patres syros quod attinet, utile pluribus certe futurum esse.

Wilhelm DE VRIES, *Orthodoxie und Katholizismus, Gegensatz oder Ergänzung?* Herderbücherei, 232, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1965, in-16°, 143 S.

Das Büchlein stellt in einer für weitere Kreise gedachten historischen Synthese den Werdegang der byzantinischen griechisch-orthodoxen Kirche auf der einen und der lateinisch-katholischen Kirche auf der andern Seite dar. Die beiden konkreten Realitäten, die mit den Begriffen «Orthodoxie» und «Katholizismus» angedeutet sind, werden also in ihrer geschichtlichen Dynamik gesehen. Von der ursprünglichen, schon im Volkscharakter der Griechen und Lateiner begründeten Verschiedenheit führte die historische Auseinandersetzung zwischen den beiden schliesslich zur Spaltung, die sich im Laufe des zweiten Jahrtausends nur noch vertiefte. Der Verfasser sieht den tiefsten Grund dieser tragischen Entwicklung — und das ist die Grundthese seines Büchleins — in der Tatsache, dass jeder der beiden Teile seine in sich berechtigte Eigenart als das einzig Richtige ansah, sie absolut setzte und dem andern aufzudrängen suchte.

So wurde aus der Verschiedenheit ein Gegensatz. Das musste nicht so sein. Ost und West hätten sich auch gegenseitig ergänzen können. Der Weg zur Versöhnung kann nur gefunden werden, wenn *beide* umlernen und sich zur beiderseitigen rückhaltlosen Anerkennung der berechtigten Verschiedenheit durchringen, ohne dabei das unveräusserliche Glaubensgut anzutasten.

Das Büchlein ist vor der Veröffentlichung der Konzilsdekrete über den Ökumenismus und über die katholischen Ostkirchen geschrieben, in denen die in ihm ausgesprochenen Wünsche von katholischer Seite weitgehend erfüllt worden sind. Die katholische Kirche hat in diesen Dekreten ihre Bereitschaft bewiesen, das gesamte geistige Erbe des Ostens geltenzulassen, und sie hat damit die Voraussetzung für ein fruchtbares Gespräch zwischen Ost und West und zur Überwindung des noch bestehenden Gegensatzes geschaffen.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Biagio Russo S.J., *Religione di Stato e libertà di religione nello Stato.* Ediz. « La Sicilia ». Messina, 1965, in-8°, pp. 242.

L'Autore, di indubbia competenza, analizza varie teorie correnti tra i cattolici riguardo a due problemi ben distinti: aconfessionalità dello Stato (cap. 1-3) e la tolleranza delle minoranze non cattoliche nello Stato cattolico (cap. 4-7). L'ultimo capitolo è una breve trattazione di diritto comparativo dei vari Stati moderni con alcune utilissime riflessioni. Benchè piuttosto polemico, il libro si distingue per un sereno esame delle varie opinioni, una moderata esposizione del punto di vista dell'autore, e per l'aderenza, nella « tesi », ai principi tradizionali della maggior parte degli scrittori ecclesiastici e giuristi cattolici. L'ampia documentazione storica è un valido contributo alla vasta letteratura attuale sulla libertà religiosa discussa nell'Aula conciliare. Piace specialmente la negazione del « carattere particolare » della teoria della « ipotesi » (pp. 184 ss) secondo cui uno Stato sovrano può adottare un sistema di intolleranza senza riguardo al resto del mondo. « Per il futuro », dice l'Autore, « il bene commune da non danneggiare ed anzi da favorire positivamente dovrebbe venir considerato con una visuale più vasta: non in relazione ad uno Stato chiuso ad ogni influsso esterno, ma ad uno Stato circondato da altri Stati, che si ritengono interessati del suo agire interno e in diritto di eventualmente reagire » (pp. 184-185).

Ci scusiamo di limitarci a queste poche osservazioni, poiché il tema svolto con tanta competenza dall'Autore esula dal carattere particolare della nostra rivista.

I. Ž.

P. F. Kovačević-Duje, O. P., *Sintesi di Teologia Orientale dei « Pravoslavi ».* Desclée e Ci — Editori Pontifici. Roma-Parigi-New York-Tournai (Belgio) 1960, pp. XXI-193.

Questo libro (con Presentazione del Rev.mo P. Maurizio Gordillo, S.I., Professore del Pontificio Istituto Orientale [† nel 1961]) si è prefisso come fine « d'illustrare in un modo semplice e chiaro le differenze dogmatiche tra i Cattolici ed i cosiddetti ' Pravoslavi ', essendo esse assai poco note sia agli uni come agli altri » (pag. XI). Segue in modo speciale le opere di M. Jugie e M. Gordillo. E vuol « contribuire all'unità della Fede

e della Chiesa di Cristo ed insieme alla salute delle anime » (pag. xi). Col nome di Pravoslavi intende gli ortodossi, non soltanto slavi.

Tratta, in due parti, della dottrina teologica degli ortodossi: nella prima parte del loro concetto della Chiesa e delle Fonti della loro teologia; nella seconda parte poi di sei capi particolari di dottrina, cioè 1. della Suprema Autorità della Chiesa; 2. della Processione dello Spirito Santo; 3. e 4. dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione della SS. Vergine; 5. della dottrina dei Sacramenti; e, in ultimo luogo, 6. della sorte delle anime dopo la morte.

B. S.

THÉODORET DE CYR, *Correspondance*, II/III, Paris 1964/65 (= Sources Chrétiennes, 98, 111). Éd. Y. AZÉMA. Paris 1964/65, in-16°, pp. 256/276.

Adhibetur in praesente editione prior Sirmondiana, reproducta a Migne, interdum autem aliqua recentior comparata ab Ed. SCHWARTZ. In brevissima introductione, posita in tomo II, agitur ex professo de epist. 83 quae non semper Theodoreto adscripta est. Sub fine operis, id est in II vol. adparantur indices, nempe de locis biblicis, de nominibus, de chronologia epistularum et de vocabulis graecis pro philologis. Cur nullus adiungatur de rebus seu eventibus non video. Editio haec et versio valde accuratae sunt et pluribus doctis non levem utilitatem procurare poterunt; sunt enim epistulae Theodoreti magni pretii documenta pro historia controversiae nestorianae et monophysiticae.

I.O.U.

ROMANOS LE MÉLODE, *Hymnes*, I/II (= Sources Chrétiennes, 99, 110). Éd. J. GROSDIDIER DE MATONS. Paris 1964/1965, in-16°, pp. 428/382.

Hi duo tomi, qui a P. Lemerle in praefatione commendantur, continent hymnos Romani Melodis, ita ut in primo volumine inveniantur hi qui ad Vetus Testamentum in altero vero hi qui ad Novum referuntur. Editio facta est iuxta priorem elaboratam a N. TOMADAKIS, ita ut vix tempus esset ad levem consultationem melioris editionis quae a P. MAAS et C. A. TRYPANIS in lucem editur, quamque nos recensuimus. Brevis ab editore praemittitur introductio. Textus graecus ordinatur iuxta methodum quae a P. Maas ut melior in suis studiis proposita erat. Versio gallica, non quidem facilis cum de Melode agatur, est clara et recta. Cum adhuc alia volumina edenda restent, nullus interea index rerum aut fontium prodiit.

I.O.U.

Jean CHRYSOSTOME, *Lettre d'exil*, ed. A. M. MALINGREY (= Sources Chrétiennes, 103). Paris 1964, in-16°, pp. 152.

Praebetur in hoc tomo celebris Chrysostomi epistula ad Olympiam et ad fideles Constantinopolis, quae gaudebat titulo « Quod nemo laeditur » ex suo *incipit*. Rectius nunc appellatur epistula ab exilio. Docta editrix manuscripta graeca fere omnia contulit, necnon codices antiquae versionis latinae. His positis, editio est magis critica quam usitatissima Montfaucon-Migne. Abscissa est appendix spuria in fine epistulae. In brevi introductione describitur status pro critica textuali, quin tamen, nisi fallor, aperte declaretur quinam codex ut editionis fundamentum adhibeatur. Versio est fidelis et perspicua.

I.O.U.

Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva. Supplementa, fasc. II. A. A. R. BASTIAENSEN, *Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins. Origine et premiers développements*. H. A. M. HOPPENBROUWERS, *Commodien, poète chrétien*. Nijmegen 1964, in-8°, pp. 98.

Primum studium agit maxime de latinis auctoribus, qui ad nos non directe pertinent. Ibi tamen Clemens Romanus et Ignatius Antiochenus includuntur. Examen est philologicum et sat diligenter factum. Secundum studium agit de Commodiano et de suo « Carmine Apologetico ». Post accuratam disquisitionem philologicam auctor tenet ut probabiliorem theoriam iuxta quam Commodianus scripsit saeculo III. Notat eius indolem christianam et eius discrimen stilisticum a classicis christianis saec. IV, ut est Prudentius.

I. O. U.

Einführung in die Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen von Dr. Konrad ONASCH, Professor an der Universität Halle a. S. (= Sammlung Göschen, Band 1197/1197a), Walter de Gruyter a. Co, Berlin 1962, 292+24 pages.

This small volume is encyclopedic in its content, embracing such divers subjects as history, liturgy, asceticism and dogmatic theology in the Eastern Orthodox Church. The author manifests a deep sympathy for Eastern Christianity, without yielding unduly to an exaggerated enthusiasm for it. Unfortunately, as he has had to cover a great variety of subjects, he is not equally well informed in all the fields he covers.

J. K.

La Règle du Maître, vol. III. Concordance verbale du texte critique conforme à l'orthographie du manuscrit Paris. lat. 12205, par Jean-Marie CLÉMENT, Jean NEUFVILLE et Daniel DEMESLAY. Suivie d'un Index orthographique du manuscrit Paris. lat. 12634 (= Sources Chrétiennes, 107). Paris, Les éditions du Cerf, 1965, pp. 504.

Abbiamo già segnalato nella nostra rivista l'edizione meritevole della *Regula Magistri* a cura di A. DE VOGÜÉ (OCP XXXI [1965] 238-239) in due volumi. Ora il terzo aggiunge la concordanza verbale del testo critico. La sua edizione poneva certi problemi da risolvere. Fu fatta, da Dom Clément, già prima, sull'esempio delle concordanze bibliche, sulla base del manoscritto latino principale. Seguiva rigorosamente anche la sua ortografia. Dopo l'edizione della RM nei primi due volumi, vi fu bisogno addattare la concordanza al testo stampato. Questo lavoro fu fatto dal P. J. Neufville con l'aiuto del P. D. Demeslay. Non vi è dubbio che l'edizione della *Regola* arricchita di una tale concordanza sarà gradita a chi s'interessa della spiritualità benedettina e monastica.

T. Š.

Giuseppe TURBESI, *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto*. Editrice Studium (= Universale Studium, 101). Roma 1965, in-16°, pp. 220.

Nell'occasione della nostra recensione dell'opuscolo precedente (cioè *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, v. OCP XXVIII [1962], p. 458) abbiamo rilevato con piacere le qualità positive dell'autore. Le troviamo anche in questo libretto di quattro capitoli, che trattano del monachesimo italiano nel tempo di S. Benedetto, del problema biografico del santo, delle fonti della sua Regola e le relazioni di questa con quella del « Maestro ». Viene trattata pure la costituzione e la struttura gerarchica del monastero benedettino, ed in fine si espongono gli elementi essenziali della medesima spiritualità. La solida erudizione scientifica dell'autore appare nella bibliografia di oltre 700 numeri, ma più ancora nella chiarezza, con la quale sa riassumere in poche righe sia lunghi trattati sia questioni non ancora risolte. Vi è stato qualcuno che ha scherzosamente caratterizzato l'opuscolo precedente come un « Tanquerey » del monachesimo antico. È lo stile del presente è uguale.

T. Š.

Serge DE BEAURECUEIL, O. P., *Nous avons partagé le pain et le sel* (= « Parole et Mission », 9). Les Éditions du Cerf. Paris 1965, in-16°, pp. 103.

Ni une recherche théologique, ni même, en dépit des apparences (p. 59), un « testament », mais le chant d'un prêtre émerveillé qui découvre la présence universelle de Dieu dans le monde, les voies mysté-

rieuses de la grâce du Christ et surtout les deux sacrements naturels de la rencontre: la table partagée, offerte et rendue, « le pain et le sel » après quoi « on est lié pour toujours »; — la parole, qui, pour être acceptée, doit être d'abord une « réponse » attendue (p. 77) et se présenter dans le langage d'un pays pour y sceller le rite du pain et du sel dans l'union des âmes (p. 88). C'est là une émouvante méditation, chantée sur des thèmes bibliques, Abraham, Nazareth, la Transfiguration, etc.; des vers de mystiques arabes et afghans en forment le contrepoint. L'occasion en fut la mort prématurée d'un jeune Afghan qui avait donné par le rite « du pain et du sel » le gage de son amitié à l'auteur. C'est dans le silence qu'il faut lire ces pages: d'emblée on y reconnaîtra un appel et un espoir.

L. L.

Margaret GIBBONS, *Mar Ivanios, 1882-1953, Archbishop of Trivandrum*. The Story of a Great Conversion. Clonmore and Reynolds Ltd., Dublin 1962, in-12°, pp. XVI+151+4 plates; Price 21 shill.

Una deliziosa biografia, piena di episodi e di ricordi raccolti dalle persone, che hanno conosciuto questo grande campione dell'Unionismo nell'India. Però nelle pagine dove si tratta della storia e della dottrina della Chiesa Siro-Giacobita del Malabar, si trovano delle inesattezze notevoli. Nel sottotitolo, al posto di « una grande conversione » ci piacerebbe leggere « una grande Unione ».

M. L.

Contributo italiano alla conoscenza dell'Oriente. Repertorio bibliografico dal 1935 al 1938. 2ª edizione. Casa editrice Le Monnier, Firenze 1962, in-8°, pp. 277.

DANIELSMEYER, Werner, *Die evangelische Kirche von Westfalen. Bekenntnisstand, Verfassung, Dienst an Wort und Sakrament*. Luther-Verlag, Witten 1965, in-8°, pp. 391.

DIEB, Pierre ep., *Histoire de l'Église Maronite*. (Mélanges et Documents, I) Éditions « La Sagesse » Archevêché Maronite de Beurouth 1962, in-8°, pp. XVII+355.

Din Istoria Transilvaniei. 2 voll. Editura Academiei R. P. Romîne. Bucareşti, 1960-1961.

ESPOSITO, Rosario, *Processo al Vicario. Pio XII e gli ebrei secondo la testimonianza della storia*. IV edizione, 21 fotografie fuori testo. Editrice SAIE, Torino 1965, in-8°, pp. 319.

Liturgical Chants. Vol. I. *The Divine Liturgies of our Fathers among the Saints John the Golden-Mouthed and Basil the Great*. Vol. II. *The Office of the Presanctified Gifts and other Divine Services of the Great Fast*. Vol. III. *The Office of Vespers*. Vol. IV. *The Divine Liturgy in English*. Franciscan Friars, New Canaan 1962-1965, 4 t. in-4°.

LORANDOS, Irenaeus, *'Ακολουθία τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Εἰρηναίου ἐπισκόπου τῆς ἐν Γαλατίᾳ πόλεως Λουγδούνου.* Athenis 1965, 16 pp.

NĀṢIR AD-DĪN TŪSĪ, *The Nasirean Ethics.* Translated from the Persian by G. M. WICKENS. Allen & Unwin LTD, London 1964, in-8°, pp. 352.

PASCU, Ştefan, *Der transssilvanische Volksaufstand* 1437-1438. Verlag der Akademie der R.V.R., Bukarest 1964, in-8°, pp. 116.

PIPPIDI, D. M., *Contributii la istoria veche a Romîniei.* Editura ştiinţifică, Bucureşti 1958, in-8°, pp. 340, 10 tav.

RANDA, Alexander, *Pro republica christiana. Die Walachei im « Langen » Türkenkrieg der katholischen Universalmächte* (1593-1606). (Acta Historica, III) Societas Academica Dacoromana. München 1964, in-8°, pp. 438.

Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie, VIII (Annuaire du Musée National de Varsovie, VIII). Varsovie 1964, in-8°, pp. 551.

STAVRIDIS, Basileios T., *'Αλεξανδρείας 'Εκκλησίας συνοπτικὴ ἱστορία* (extractum). Alexandria, 1964, 23 pp.

— *Ποία ἡ συμβολὴ τῆς 'Ορθοδοξίας ἐν τῇ Οἰκουμενικῇ Κινήσει* (extractum). Athenis 1958, 7 pp.

— *Σκέψεις ῥωμαιοκαθολικοῦ θεολόγου ἐπὶ τῶν ἑνοτικῶν προβλημάτων.* Istanbul, 1963, 20 pp.

— *Τὸ καταστατικὸν τοῦ Π. Σ. Ε.* Istanbul, 1963, 15 pp.

— *'Ιστορία τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως.* Ἐξεδόθη δαπάναις τῆς Ἱερᾶς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀμερικῆς Βορείου καὶ Νοτίου. Ἀθῆναι 1964, in-8°, pp. XIII+158.

WALL, Rachel F., *Japan's Century. An Interpretation of Japanese History since the Eighteen-fifties.* The Historical Association, London 1964, in-8°, pp. 48.

WEBER, Anton, *'Αρχή. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea.* Città nuova editrice, Roma 1965, in-8°, pp. 183.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 27-XI-1965 - J. GILL S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* - 30-XI-1965 - ALOYSIUS Card. Vicarius

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 1965

INDEX VOLUMINIS XXXI - 1965

1. — LUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIONES

3. — IN MEMORIAM

4. — RECENSIONES